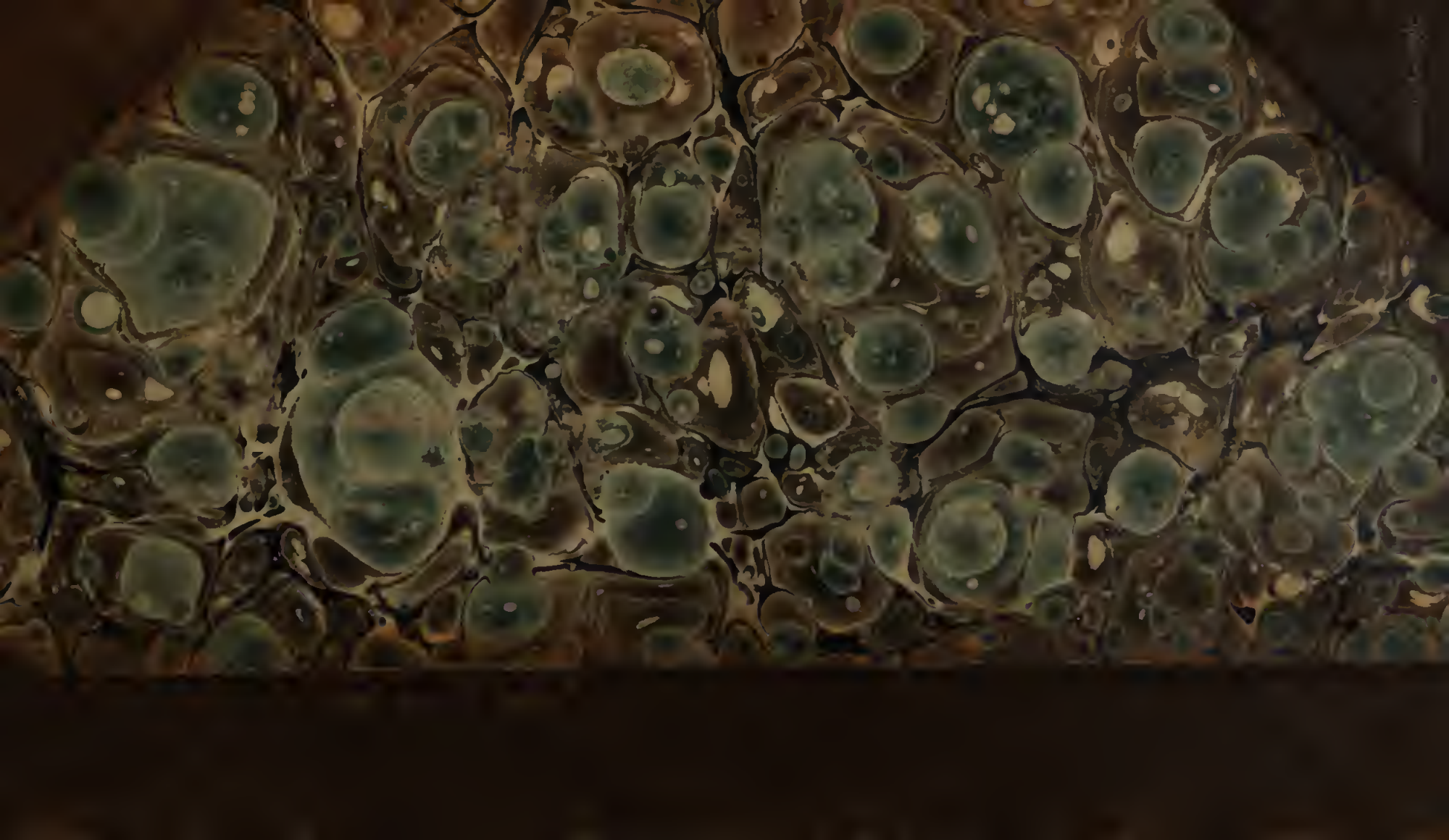


778

Per. 14198 e. 238
1833 (1)

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an den Univerſitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.
Sechster Jahrgang.
Erſter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

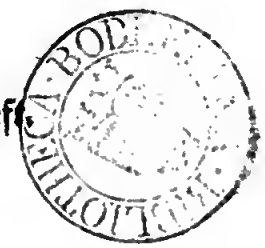
D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an den Univerſitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 erſtes Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Abhandlungen.

1.

Vorwort zu theologiſchen Charakteriſtiken.

Von

Dr. C. Ullmann.

Die in dieſem Hefte mitgetheilte ſchöne biographiſche Skizze über die Bildung und das Wirken des ehrwürdigen Biſchofs Münter vom Herrn Confeſſionarius Dr. Mynſter in Kopenhagen gibt mir die erwünſchteſte Veranlaſſung, bei Eröffnung des ſechsten Jahrgangs unſerer Studien ſtatt alles Apologetiſchen und Polemiſchen, was anderwärts üblich iſt, einen Vorſchlag über künftig zu gebende theologiſche Charakteriſtiken mitzutheilen, wodurch, wie ich hoffe, das Gebiet der Studien wenigſtens intenſiv erweitert und auf eine anziehende Weiſe bereichert werden ſoll.

Allerdings ſcheint der Augenblick dieſem Vorhaben nicht günſtig. In einer Zeit, wo ſo viele zerſtörende Kräfte in der natürlichen und ſittlichen Ordnung der Dinge walten, wo ſich die Todtenglocken und der Freiheitsruf zu ſchauerlichen Tönen miſchen, wo das Leben auch der ausgezeichnetſten und höchſtgeſtellten Menſchen wie von ſtürmenden Fluthen verſchlungen wird und kaum eine Spur zurückläßt, wo überhaupt mit raſender Eile eine Erſcheinung die andere treibt und verdrängt, und der ruhigen, ſinnigen Betrachtung kaum noch ein ſtiller Raum im Leben gegönnt iſt — in einer ſolchen Zeit könnte man es für thö-

richt halten, mit einem Wunſche vor das theologiſche Publikum zu treten, der ſich gerade auf die unbefangene, keinem Parteizweck dienende Schilderung edler und wirkungsreicher Hingeſchiedener bezieht. Dennoch kann ich mich nicht enthalten, meinen Wunſch auszuſprechen, und hoffe ſelbſt, tiefer erwogen, in der gegenwärtigen Lage der Dinge eine Rechtfertigung dafür zu finden.

Wenn es in der That eine ſittliche Weltordnung gibt und ein Gott in der Geſchichte lebt, ſo kann doch der Gang der Dinge, wie dunkel und verwirrt er auch jetzt vor uns liegen mag, nicht zu endlicher Zerſtörung, zu dauernder Entzweiung und Verwilderung, ſondern er muß jederzeit und auch jetzt wieder zur Erhaltung und Ordnung, zur höheren Einheit und ſchöneren Geſtaltung des Lebens hinführen. Es muß aus allen Erſchütterungen und Umwandlungen doch zuletzt ein gereinigtes und veredeltes Poſitives als das befriedigende Reſultat für die Folgezeit hervorgehen. Dieſes entwickelt ſich aber als etwas Menſchliches nothwendig im Zuſammenhang mit Früherem, in geſchichtlicher Fortbildung; denn ſelbſt durch Revolutionen wird der Zuſammenhang nicht geradezu abgebrochen, ſondern nur verhüllt. Wer allen Zuſammenhang mit der früheren Zeit, alles geſchichtliche Leben aufheben und geradezu von vorne anfangen will, der erfährt ſicher über kurz oder lang, daß er auf Sand gebaut hat. Die Vergangenheit darf uns — warum hätten wir ſonſt einen ſo tief eingepflanzten Sinn für dieſelbe? — nie verloren gehen, ſondern muß ihren guten und geſunden Beſtandtheilen nach in die Gegenwart und Zukunft hineinwachſen, muß immer wieder für das kommende Geſchlecht erweckt und belebt werden. Dieß geſchieht aber durch echte, geiſtvolle, das Leben wirklich zur Anſchauung bringende Geſchichte, und namentlich durch Schilderungen ausgezeichneter, bedeutend wirkſamer und ihre Zeit repräſentirender Männer. Es fordert alſo gerade die Zeit einer eigenthümlichen Geſtaltung wie die

unſrige, wie ſehr auch das Treiben auf der Oberfläche damit in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint, doch ihrem tieferen Bedürfniſſe nach zur Wiedererweckung großer Männer der Vorzeit und zur Lebendigerhaltung eben Dahingeſchiedener durch Wort und Schrift auf, und dieſes Bedürfniß thut ſich auch bei den beſſeren Zeitgenoſſen auf eine ſehr entſchiedene Weiſe kund. Auch wir möchten demſelben entgegenkommen und hoffen etwas zur Befeſtigung und Förderung des wahren theologiſchen Geiſtes und zur gediegenen Entwickelung des Lebens beizutragen, indem wir — ich ſetze unbedenklich die Zuſtimmung der übrigen verehrten Mitherausgeber voraus — indem wir vorſchlagen, in Zukunft theologiſche Charakteriſtiken zu einem ſtehenden Artikel in unſerer Zeitſchrift zu machen, ſo daß jeder Jahrgang deren einige oder wenigſtens eine bringen ſoll. Indem ich nun diejenigen ehrenwerthen Gelehrten, die ſich dazu berufen und geneigt fühlen, zu Beiträgen dieſer Art dringend auffordere, erlaube ich mir, ohne damit einen Maaßſtab vorzeichnen oder dem Beſſeren irgendwie vorgreifen zu wollen, meine Gedanken über dieſen Gegenſtand hier niederzulegen, um noch beſtimmter anzudeuten, was mir vorſchwebt.

Zu Charakteriſtiken, wie ſie hier in einer allgemeinen theologiſchen Zeitſchrift beabſichtigt werden können, eignen ſich vorzugsweiſe ſolche Männer, die eine eigentlich theologiſche Bedeutung haben, die eine beſtimmte Geſinnung und Strebung repräſentiren und in dieſer Beziehung unter ihren Zeitgenoſſen durch Leben, Wort und Schrift gewirkt haben. Die Gelehrſamkeit als Beſitz vieler und gründlicher Kenntniſſe iſt ein großes Gut, aber immer nur ein relatives; ſie iſt eine nothwendige Bedingung des Theologſeyns und unterſcheidet allerdings den Theologen ſo weſentlich von dem Nichttheologen, daß, wer nicht gelehrt iſt, auf den Namen des erſtern nicht Anſpruch machen und ein tüchtiger Theologe der wahren, geiſtig verarbeiteten Gelehrſamkeit nie zu viel beſitzen kann; aber das

aus Büchern zu lernende ist es doch nicht an und für sich, was den echten Theologen constituirt, sondern dieß ist das geistige Band, wodurch alle Kenntnisse zu einem lebendigen Ganzen verknüpft sind, die Richtung, die sie im Dienste der Religion erhalten, das höhere Leben, in das sie aufgenommen und von dem sie getragen werden. Wenn irgendwo, so ist es hier der Geist, der lebendig macht, und der über den Wassern der Gelehrsamkeit schweben muß, um ihnen Gestalt und Wirkungskraft zu geben. Wer aber wahren Geist hat, bei dem wird sich derselbe als das Leben erzeugende Princip, als das Ursprüngliche, immer auch in einer mehr oder minder kräftigen Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit offenbaren; ein solcher wird nie schlechthin von einem Meister abhängen oder einer Schule angehören, sondern, ein Mann für sich, durch sich selbst seinen Standpunkt einnehmend, wird er auch innere eigenthümliche Wirkungen in seinen näheren und entfernteren Umgebungen hervorbringen. Solche Männer, lebendige, selbstständige und einflußreiche Vertreter des theologischen Geistes und Lebens, in denen eine in der Zeit vorhandene religionswissenschaftliche Bestrebung wie eine Pyramide in ihrer Spitze ausgeht, sie sind es zunächst, deren Schilderung wir hier beabsichtigen, weil nur die Darstellung solcher eigenthümlichen wissenschaftlichen Erscheinungen ein tieferes Interesse erregen und fruchtbar wirken kann. Indeß ist doch, wie gesagt, die Gelehrsamkeit etwas wesentlich zur Theologie Gehöriges und Unentbehrliches, und es können sich Männer durch großartige, erfolgreiche Förderung der zur Theologie erforderlichen Gelehrsamkeit hohe Verdienste erwerben, auch wenn der eigentlich theologische Geist nicht so kräftig und erregend bei ihnen hervortritt. Sie können treffliche und glückliche Arbeiter für historische und philologische, wenn auch nicht unmittelbar für religiöse Wahrheit seyn. Die Wahrheit aber dient der Wahrheit, und durch jeden scientivischen Fortschritt, selbst wenn er unmit-

telbar kein religiöſes Moment enthielte und ſogar augenblicklich mißbraucht würde, kann doch zuletzt die religiöſe Wahrheit nur gewinnen. Der große Gelehrte alſo, der für die eine lebt, iſt in der Hand der Vorſehung immer auch ein Werkzeug für die andere. Deßhalb mögen hier auch ausgezeichnete Gelehrte, die ihre Bemühungen der Theologie widmeten und vielleicht nur mittelbar auf ihre beſſere Geſtaltung einwirkten, durch Darſtellung ihrer Thätigkeit freudig anerkannt und geehrt werden, aber ſtets auch nur ſolche, die ſich wirklich durch große und eingreifende Leiſtungen hervorgethan und verdient gemacht haben. Da unſere Zeitſchrift vorzugsweiſe der wiſſenſchaftlichen Theologie gewidmet iſt, ſo gehören praktiſche Theologen, für deren Charakteriſtik ohnedieß andere Blätter einen Theil ihres Raumes beſtimmen, nur dann in unſern Kreis, wenn ſie ſo gewirkt haben, daß aus ihrer Thätigkeit oder aus ihren Schriften etwas Neues und Eigenthümliches für die Grundſätze der theologiſchen Praktik reſultirt, daß ſie alſo *mittelbar* oder unmittelbar etwas zur Weiterförderung der Wiſſenſchaft beigetragen haben. Vielleicht dürfte es aber nicht unfruchtbar und in jedem Falle würde es ſehr intereſſant ſeyn, wenn auch ſolche Männer hier zur Sprache kämen, die nicht eigentlich Theologen waren, die aber auf den Gang der allgemeinen Bildung und damit zugleich auf die Geſtaltung der ſittlichen und religiöſen Denkweiſe einen entſcheidenden Einfluß ausgeübt oder als bedeutende politiſche Perſonen die Entwickelung der kirchlichen Verhältniſſe, ſey es günſtig oder ungünſtig, beſtimmt haben. Es könnte alſo das Verhältniß großer Dichter, wie Dante, Shakſpeare, Klopſtock, Novalis, Schiller, Goethe — großer philoſophiſcher Schriftſteller, wie Spinoza, Leibnitz, Leſſing, Kant, Jacobi, Fichte — großer Staatsmänner und Fürſten, wie Carl V., Joſeph II., Friedrich II. — ſolcher Männer Verhältniß zum Chriſtenthum, zur Theologie

und Kirche könnte auch in größeren vergleichenden Zügen geschildert werden.

Ohne Zweifel wird es als zweckmäßig betrachtet werden, wenn wir diese Charakterzeichnungen vorzugsweise auf Verstorbene beschränken. Der Hingeschiedene erhebt sich über die Schranken einer falschen Vorliebe und einer engherzigen Mißgunst, er zwingt beinahe von selbst das edlere Gemüth zu einer unbefangenen und doch hochsinnigen Betrachtung, zu einer reinen Auffassung und würdigen Darstellung; auch ist seine Lebensbahn abgeschlossen, bietet ein Ganzes dar, und läßt über den Werth, ja zum Theil schon über den Erfolg seiner Bestrebungen ein umfassendes Urtheil zu. Todtengerichte im menschlichen Sinne des Wortes, im Bewußtseyn eigener Mangelhaftigkeit, ohne Anmaßung und Bitterkeit, mit Ernst und Milde, mit unbestochener Gerechtigkeit und Freimüthigkeit abgehalten, wie es sich für den geziemt, der selbst als Sterblicher einem ausgezeichneten Hingeschiedenen gegenüber steht, solche Gerichte, in denen sich offene Wahrheit und schonende Liebe gatten muß, möchten und sollten diese Schilderungen seyn. Das Alles aber wird am sichersten erreicht, wenn der Geschilderte schon vom Schauplatz abgetreten, den nächsten persönlichen Beziehungen und Interessen entrückt ist. Es kann freilich unter gewissen Bedingungen auch bei noch Lebenden erreicht werden, und wer sich die Selbstentäußerung zutraut und wirklich die Kraft besitzt, einen Mitlebenden so frei, so unbefangen und gerecht wie einen Todten zu behandeln, dessen Darstellung soll uns auch willkommen seyn; ungleich willkommener auf jeden Fall als diejenige Schilderung, welche einem Verstorbenen das darbringen zu müssen glaubt, womit man wohl Lebende erfreut, ein schmeichelndes Lob und ein gutmüthiges Bedecken der Schwächen. Dessen haben sich die Studien ihres Wissens noch nicht schuldig gemacht, und wünschen jetzt nicht damit anzufangen.

Wenn durch Beſchränkung auf Verſtorbene eine parteiloſe Ruhe und Offenheit für die Betrachtung gewonnen wird, ſo möchten wir derſelben doch auch das Intereſſe der Neuheit und friſchen Lebendigkeit nicht gern entziehen; dieß wird aber gewonnen, indem wir vorzugsweiſe Hingeſchiedene aus der neueren und neueſten Zeit wählen, die noch entſcheidenden Einfluß auf den jetzigen Zuſtand der Theologie und Kirche ausgeübt haben. Die nächſte Vergangenheit tritt noch ſelbſt gleichſam in die Gegenwart herein, knüpft ſich durch unzählige Fäden an unſer eigenes Thun und Denken und gibt uns die größten Lehren und Warnungen. Sie läßt eigentlich auch am meiſten eine wahre Charakteriſtik, eine ins Einzelne gehende und zu lebendigſter Anſchaulichkeit durchgebildete Schilderung der geiſtigen Eigenthümlichkeit eines Mannes zu. Aber freilich ſind es auch manche ferner Stehende, deren Geiſteskraft und Wirkſamkeit noch tief in unſer theologiſches Leben eingreift, und die oft noch friſcher und unverwelkter vor uns ſtehen, als andere, die geſtern erſt von uns gegangen ſind. Wie viele fruchtbare Keime ſtreut auch heute noch Herder aus! Wie wirken gerade jetzt wieder Calixtus, Spener und Bengel! Wie gewaltig tönen die Stimmen der Reformatoren zu uns herüber! Wie viel näher ſind ſelbſt die Theologen des Mittelalters wieder unſerm Verſtändniß und unſerm lebendigen Gebrauche gerückt, und noch mehr die Theologen des höheren chriſtlichen Alterthums, unter denen auch jetzt noch, wie vor mehr als tauſend Jahren, ein Origenes, ein Chryſoſtomus und Auguſtinus die Gemüther erregen, die Geiſter wecken und ſtärken. Deshalb werden wir auch in die nähere und entferntere Vorzeit zurückkehren, aber überall, wie es auch bei lebendiger Geſchichte nicht anders ſeyn kann, mit Beziehung auf den gegenwärtigen Zuſtand der Wiſſenſchaft und Kirche, und ſo, daß aus der eigenthümlichen, unſern Zeitgenoſſen fremd gewordenen Zeit-

form zugleich das ewig Wahre, Schöne und Gute hervorleuchte, das auch uns Licht und Erhebung gewährt. Besonders dürften hier vergleichende Schilderungen, vitae parallelae, an der Stelle seyn, um uns die Vergangenheit näher zu bringen und zu den interessantesten Beziehungen Anlaß zu geben.

Was die innere Beschaffenheit und die Form solcher Charakteristiken betrifft, so erlaube ich mir folgende Vorschläge. Sie sollen nicht eigentliche Biographieen seyn, dieß würde der Tendenz und Einrichtung unserer Zeitschrift nicht entsprechen. Da jedoch eine wirklich geist- und gemüthvolle Theologie sich stets aus und mit dem Leben ihres Urhebers entwickelt und der Gang des Schicksals auf jeden wahrhaft innerlichen Theologen von großem Einfluß ist, so mögen die wichtigsten Lebensmomente des zu schildernden Mannes hervorgehoben werden, aber in der Regel nur solche, die auf seine religiöse und wissenschaftliche Entwickelung bestimmend eingewirkt haben. Aehnlich, denke ich, verhalte es sich mit der Aufführung der Schriften. Auch diese mag statt finden, wenigstens die Angabe der wichtigeren; aber es darf auch hier nicht ein eigentlich litterärischer Zweck verfolgt, sondern es soll der höhere wissenschaftliche Gesichtspunkt festgehalten werden. Nicht ein notizenreiches Verzeichniß wird das Rechte und Wünschenswerthe seyn, sondern eine gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes, eine geistvolle Bezeichnung des Sinnes und der Tendenz, eine Hervorhebung der innerlichen Bedeutung der Hauptproductionen eines Mannes.

Die Hauptsache bleibt immer ein treues, lebendiges, scharf gezeichnetes Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit, des theologischen Geistes, des Denkens und Strebens eines Mannes, so daß es möglichst anschaulich wird, was er in seinem Innersten, was er seinem besten Theile nach war, wie er dieß geworden, von welchen

Grundprincipien aus ſeine Ueberzeugungen ſich gebildet, wie er ſich empfangend und rückwirkend zu ſeiner Zeit verhalten, und was er auch für uns noch ſeyn kann in der Fortbildung der Theologie. Für eine ſolche Charakteriſtik iſt eine doppelte Art und Weiſe denkbar, wie für die Biographie; Herder nennt ſie die idealiſirende und porträtirende, und in gewiſſen Schranken gehalten iſt auch die erſtere nicht ganz verwerflich. Sie geht auch von einer hiſtoriſchen Baſis aus, ſie benutzt aber die Erſcheinung eines Menſchen mehr als Subſtrat eines zu ſchaffenden Gedankenbildes; ſie verdeckt die Schattenſeiten und ſteigert die guten Eigenſchaften zu einer ſolchen Reinheit und Höhe, daß ſie ein Ganzes bilden, welches der Seele des Verfaſſers als Inbegriff der Vollkommenheit für den gegebenen Fall vorſchwebt. Solche Darſtellungen können unter gewiſſen Bedingungen auch erregend und erhebend wirken, wir aber müſſen ſie verſchmähen, wir ſuchen hier durchaus geſchichtliche Wirklichkeit und volle Wahrheit; nicht die Verflüchtigung des individuellen Lebens zu einem Ideal, ſondern die Verwirklichung von Ideen in einem individuell beſtimmten, wahrhaftigen Leben. Freilich nur ein von Ideen beherrſchtes Leben iſt ein wahrhaft wiſſenſchaftliches und im höheren Sinne menſchliches, aber gerade ein ſolches bedarf nicht idealiſirt zu werden, ſondern es wird in ſeiner vollen Geſchichtlichkeit den ſchönſten und tiefſten Eindruck hervorbringen. Unſere Sache iſt alſo die porträtirende Methode, die gerade das Eigenthümlichſte, das was dieſen Mann machte und von andern unterſchied, das eigentlich Charakteriſtiſche recht ſcharf und klar hervorhebt und ſich nicht ſcheut, die volle helle Wirklichkeit einer geiſtigen Erſcheinung nach allen Beziehungen zur Anſchauung zu bringen, wenn auch dabei manche Züge gegeben werden müſſen, die nach den feſtgeſtellten Anforderungen nicht zu den ſchönen und edeln gehören. Nur ein ſolches Bild wird durch ſeine innere

Wahrheit auch lebendig seyn, es wird nicht, wie ein Schatten, spurlos an der Seele des Betrachters vorüberziehen, sondern sich tiefer eingraben, Wurzeln schlagen und neue Keime hervortreiben. Wenn nach einer solchen Darstellung theologischer Charaktere mit sinnvollem Ernste gestrebt wird, dann ergibt sich von selbst auch die rechte Form, die Lebendigkeit und klare Anschaulichkeit der Darstellung; und es wäre höchstens noch dieß in Erinnerung zu bringen, daß wir uns bei allen Schilderungen die gedrängteste Kürze erbitten müssen, ohne jedoch über den jedesmaligen Umfang, der sich vielmehr aus dem Gegenstand ergeben muß, etwas Allgemeines bestimmen zu wollen.

Möge dieser Vorschlag einer günstigen Aufnahme und Wirkung sich erfreuen! Vielleicht gelingt es dann noch mehr, als bisher schon geschehen ist, der Gegenwart erhebende Bilder aus der Vergangenheit zur Belehrung und Erweckung vorzuhalten und der Zukunft die Anschauung wissenschaftlicher Charaktere aus der Gegenwart zu überliefern, die doch immer von Näherstehenden lebendiger und individueller aufgefaßt werden, als von Nachlebenden. Einstweilen eröffnen wir hier die Reihe der Charakteristiken mit einer biographischen Skizze über den seligen Bischof Münter, die der geistvolle, auch in Deutschland durch seine gelehrten Arbeiten rühmlichst bekannte Schwiegersohn des edlen Verstorbenen, Herr Oberhofprediger und Confessionarius Dr. Mynster, auf meine Bitte gütigst mitgetheilt hat. Es ist dieß zugleich die schicklichste Einleitung zu der nachgelassenen Arbeit Münter's selbst, welche wir in diesem Hefte der Studien liefern. Der Hingeschiedene sprach mehrmals die Absicht aus, einen Beitrag von seiner Hand in unsere Zeitschrift zu geben; Herr Dr. Mynster glaubte also in dessen Sinn zu handeln, wenn er uns den nachfolgenden historischen Aufsatz zustellte, und wir wissen ihm dafür den herzlichsten Dank. Was das Leben

und Wirken Münter's betrifft, so tritt darin allerdings mehr das gelehrte, als das eigentlich theologische Element hervor, wie dieß auch von Mynster selbst unverholen angedeutet ist, aber dabei ist seine gelehrte Wirksamkeit, deren glänzende Leistungen ihm einen europäischen Ruf und einen unverwelklichen Namen erworben, von einem so schönen und milden theologischen Geiste begleitet, seine Thätigkeit in dem ersten Kirchenamte seines Vaterlandes offenbart einen so kräftigen und freien Sinn, eine so fromme Gewissenhaftigkeit, eine so ungesuchte, bloß von innen herauskommende Würde, und der ganze Mann ist so durchaus eine Seele ohne Falsch, ein Herz voll biederer Gutmüthigkeit, die gegen Große und Geringe, gegen Nahe und Ferne jeden Augenblick überströmt, daß man von der Schilderung nicht bloß den Eindruck einer Achtung gebietenden wissenschaftlichen Persönlichkeit, sondern auch tiefere sittliche und religiöse Einwirkungen empfangen wird. Wir dürfen uns sicher versprechen, daß jeder Leser dieser lebendigen Darstellung mit Theilnahme folgen und das Menschlich-Schöne in derselben in vollem Maaße empfinden werde.

2.

Dr. Friedrich Münter,

Bischof von Seeland.

Eine biographische Skizze

von

Dr. J. P. Mynster.

Eine ausführliche Lebensbeschreibung des verewigten Bischofs würde, bei seiner Stellung und Thätigkeit, bei

ſeinen verſchiedenen Reiſen und ſehr ausgebreiteten Verbindungen, nicht bloß die Geſchichte der däniſchen Kirche und der däniſchen Gelehrſamkeit in mehreren Fächern während ſeines nicht kurzen Lebens umfaſſen, ſondern auch in die mancher anderen Länder eingreifen, und verſchiedene Zeiten, ſo wie viele berühmte und denkenswerthe Männer dem Leſer vorführen. Es würde auch nicht an Materialien fehlen, indem von Münter ſelbſt viele Aufzeichnungen und Tagebücher vorhanden ſind, und manche Freunde ohne Zweifel ſeine Briefe werden aufbewahrt haben, ſo wie er die ganze Sammlung der Briefe ſeiner gelehrten Freunde und Correſpondenten in der ſchönſten Ordnung hinterlaſſen hat. Ein ſolches Unternehmen würde aber, wenn es würdig ausgeführt werden ſollte, viele Einſicht und langen anhaltenden Fleiß erfordern; auch könnte es noch nicht mit aller zu wünſchenden Offenheit geſchehen. Hier begnügen wir uns eine Skizze des denkwürdigen Lebens zu entwerfen. Die Quellen ſind hauptſächlich ein Aufſatz, den Münter ſelbſt im Jahre 1819 für die däniſche Ausgabe des Converſations-Lexikons geſchrieben hat, und eine genaue Bekanntſchaft, die, in früher Jugend mit dem Lehrer geſtiftet, ſpäter mit dem geneigten Vorgeſetzten immer unterhalten, in den letzten funfzehn Jahren, in einem ſehr nahen Familienverhältniſſe, zur innigſten Vertraulichkeit anwuchs. Bei der Arbeit begleiten uns Verehrung und Liebe, aber auch die Freimüthigkeit, die wir alle gegen ihn ſelbſt, auch über ihn ſelbſt, zu brauchen gewohnt waren.

Friedrich — oder nach ſeinem ganzen Taufnamen, den er aber nie gebrauchte, Friedrich Chriſtian Carl Heinrich — Münter war am 14. October 1761 zu Gotha geboren. Sein Vater, Dr. Balthaſar Münter, war aus Lübeck gebürtig, wo ſeine Voreltern, urſprünglich aus den Niederlanden herſtammend, ſeit ein Paar Jahrhunderten als Bürger und Kaufleute gelebt hatten. Die Mutter, Magdalena Sophia Erne-

ſtine Friederike von Wangenheim aus einer alten adeligen Familie, war im Stifte Altenburg — wie die Tochter ſagt — „ſehr fromm, klöſterlich und zierlich, zu adeliger Zucht und Sitte erzogen, denen ſie auch bis zu ihrem Tode treu geblieben iſt.“ Als ſie den jungen, ſich früh auszeichnenden Prediger heirathete, war dieſer als Waiſenhausprediger und Hofdiakonus in Gotha angeſtellt. Ein Paar Jahre nach der Geburt des oben genannten Sohnes — ein älterer war früh geſtorben — ward er zum Superintendenten in Tonna, zwei Meilen von Gotha, ernannt. Aber ſchon im Jahre 1765, 30 Jahre alt, erhielt er den ehrenden Ruf als Hauptprediger an die deutſche St. Petrikirche nach Kopenhagen. Dadurch ward unſer Münter ſchon im vierten Jahre ſeines Lebens nach Dänemark verſetzt.

Das Amt eines Hauptpredigers an der St. Petrikirche war damals eine ſehr bedeutende Stelle. Es lebten weit mehrere deutſche Familien in Kopenhagen als jetzt, und ſie behielten länger die deutſche Sprache bei, auch hielten ſich noch viele vornehme däniſche Familien zur deutſchen Gemeinde. Reſewitz, älteſter Hauptprediger an dieſer Kirche, verließ Kopenhagen 1774, und da ſein Nachfolger nichts Auszeichnendes hatte, war Dr. Balthaſar Münter einer der angeſehenſten Prediger in der Hauptſtadt. Seine Predigten, die ſonntäglich ganz oder im Auszuge gedruckt erſchienen, wurden auch in Deutſchland viel geleſen. Sie zeichneten ſich durch Kraft und Klarheit, ſo wie durch einen reinen Styl aus, und der mündliche Vortrag war ſehr anziehend. Seine geiſtlichen Lieder wurden ſehr geſchätzt. In Rückſicht des Schul- und Armenweſens ſeiner Gemeinde hatte er große Verdienſte.

Ob er gleich an gelehrten Werken nichts ſehr Bedeutendes geliefert hat, hatte er doch ſchöne gelehrte Kenntniſſe, viele Beleſenheit und viele Bildung. Das Verhältniß, in das er zu dem Grafen Struenſee trat, deſſen

ſchnelle Erhöhung und plötzlicher Sturz die Aufmerkſamkeit von ganz Europa erregte, vermehrte ſeine Celebrität; ſeine Bekehrungsgeſchichte Struenſee's ward in mehrere Sprachen überſetzt, und wird noch in England ſo häufig geleſen, daß vor wenigen Jahren eine neue Auflage derſelben nöthig ward. Im Umgang gewandt, leutſelig und doch feſt, lebte er mit den bedeutendſten Staatsmännern, mit ſehr vielen Gelehrten und Künſtlern auf dem vertraulichſten Fuße, auch bei dem Bürgerſtande und ſelbſt in den niedrigſten Klaſſen genoß er eines ſolchen Anſehens und Vertrauens, daß noch nach beinahe 40 Jahren — er ſtarb 1793 — ſein Andenken bei der Gemeinde in Segen lebt. Die Stellung des Vaters hatte natürlicher Weiſe auf die Entwickelung des Sohnes einen bedeutenden Einfluß.

Der Vater lebte in einer ſehr günſtigen ökonomiſchen Lage, er konnte ſich und den Seinigen alle Bequemlichkeiten des Lebens verſchaffen, und an der Erziehung der Kinder wurden weder Koſten noch Sorgfalt geſpart. Ein jüngerer Bruder, der den Vornamen des Vaters trug, ein wilder Knabe, in dem aber edles Feuer glühte, und den ein unwiderſtehlicher Drang zum Seedienſt hinzog, ertrank im 17ten Jahre beim Schwimmen vor Bordeaux. Zwei Töchter ſchmückten das väterliche Haus; die ältere, Friederike, nachher Gattin des jetzigen geheimen Conferenzraths Brun, den Edelſten Dänemarks und Deutſchlands als Schriftſtellerin und als Freundin ſo werth; die jüngere, Johanna, hernach an den, als Schriftſteller bekannten, in mehreren bedeutenden Aemtern geſtandenen C. U. D. von Eggers verheirathet, ſtarb 1797. Wie ſorgfältig auch die Kinder im münterſchen Hauſe erzogen wurden, ſcheint es ihnen doch nicht an Freiheit gefehlt zu haben. Der Biſchof wußte noch manche recht wilde, doch nie bösartige Knabenſtreiche von ſeiner Kindheit zu erzählen, und die noch lebenden Jugendgenoſſen ſtimmen damit überein. Die beiden Predigerhäuſer, welche der

Vater nach einander bezog, lagen dicht neben der Kirche, und wie der Garten und die Kirchhöfe einen weiten Tummelplatz darboten, so erregten die alterthümlichen Gebäude, welche den Platz umgaben und größtentheils der Kirche gehörten, die Kirche selbst, und besonders die schöne Begräbnißcapelle tiefere Gefühle, welche nachher nie erloschen. Den Sommer brachte man auf einem Garten zu, nahe vor der Stadt, an einem kleinen See anmuthig gelegen.

Der Unterricht des Sohnes wurde tüchtigen Privatlehrern übertragen. Obgleich es wohl nicht an allerlei Ungezogenheiten fehlte, schildert doch die Schwester schon den Knaben als überaus ehrlich, ernst, fleißig und exemplarisch. Der Heißhunger nach Büchern regte sich früh, und viele sowohl ältere als neuere Dichter wurden theils in der Originalsprache, theils in Uebersetzungen gelesen. Dennoch versäumte er seine eigentlichen Studien nicht, und mehrere Wissenschaften fesselten schon den lernbegierigen Knaben. So machte sein Lehrer J. Wolff, nachher Professor der Mathematik, ihm diese Wissenschaft lieb. In Spengler's bedeutendem Conchyliencabinette lernte er nicht bloß das Aeußere kennen, sondern auch die systematischen Namen; besonders aber zogen ihn Kretzenstein er's Umgang und Vorlesungen so zu der Naturlehre hin, daß er daran dachte, sich diesen Wissenschaften ganz zu widmen, um einst Nachfolger jenes zu seiner Zeit ziemlich berühmten Professors zu werden, und er giebt selbst an, daß dieses vielleicht der Plan seines Lebens geworden wäre, wenn nicht, nach der damaligen Einrichtung der Universität, die Professur der Physik mit der Medicin verbunden gewesen wäre, denn für diese spürte er keine Neigung. Von dauernderem Einflusse waren die häufigen Besuche Niebuhr's im väterlichen Hause; seine Gespräche über das Morgenland hörte Münter begierig, und als ihn Niebuhr lieb gewann und ihm Zutritt zu

ſeiner Bibliothek und ſeinen Sammlungen verſtattete, entwickelte ſich in ihm die Liebe zum antiquariſchen Studium, die ſo ſchöne Früchte getragen hat. Den Kunſtſinn zu wecken und zu nähren, trug die Bekanntſchaft mit dem berühmten Kupferſtecher Preisler bei. Nur der Muſik, obgleich der Vater ſie liebte und übte, blieb er immer entfremdet. Ueber ſeine Studien führte der Vater fortwährende Aufſicht, ſah ſeine Ausarbeitungen durch, kritiſirte ſie ſtrenge, und war beſonders gegen die poetiſchen Verſuche unbarmherzig, vielleicht weil er fürchtete, daß ſich der feurige Junge in einen mittelmäßigen Poeten verlaufen möchte. Auch dimittirte ihn der Vater ſelbſt im Jahre 1778 zur Univerſität, wo er die erſte Prüfung — das bei uns ſogenannte examen artium — ſo rühmlich beſtand, daß er bei der Inſcription eine der lateiniſchen Reden hielt, welche den Beiden übertragen wurden, die ſich am meiſten ausgezeichnet hatten.

So bildete ſich unter der Anleitung und durch das Beiſpiel eines trefflichen Vaters, und in den glücklichſten Umgebungen der heranreifende Jüngling. Was er in wiſſenſchaftlicher Rückſicht ſo vielen ausgezeichneten Männern verdankte, haben wir ſchon angedeutet, aber auch auf die ganze Bildung mußten dieſe Verhältniſſe ſehr vortheilhaft einwirken. Das damalige Leben in den gebildeten Kreiſen zu Kopenhagen hat Münter's geiſtreiche Schweſter Friederike Brun in ihrer Jugendgeſchichte a) ſo anmuthig und lebendig geſchildert, daß Jeder uns danken wird, der, etwa hier erſt auf dieſe Darſtellung aufmerkſam gemacht, ſie in die Hand nimmt. Wie viele bedeutende Namen glänzen doch hier! die Bernſtorfe, Stolberge, Schimmelmann's, Reventlow's, Kramer, Reſewitz, Niebuhr, Klopſtock, Ger-

a) Wahrheit aus Morgenträumen. Aarau 1824.

stenberg, Sturz und so viele andre. Und wenn auch die Behauptung von Voß nicht ohne Wahrheit ist, daß sich damals zu Kopenhagen eine gewisse deutsche Aristokratie gebildet hatte, wenn in jenen Kreisen Mehrere — bei weitem nicht Alle — nicht bemerken wollten, daß die Bildung in Dänemark schon weit fortgeschritten war, und wenn diese Geringschätzung wieder die Eifersucht der ganz Einheimischen rege machte, so war das münter'sche Haus über dieses kleinliche Wesen völlig erhaben. Man lebte auch da mit vielen dänischen Familien in vertraulichen Verhältnissen, unter andern mit dem um die dänische Litteratur sehr verdienten Geheimerath Carstens. Mit besonderer Dankbarkeit aber gedachte Münter immer Tyge Rothe's, in dessen Haus er von Kindheit an häufig gewesen. Dieser Mann — in Deutschland besonders durch sein Werk über die Wirkung des Christenthums auf den Zustand der Völker von Europa bekannt — hatte früher in Staatsdiensten gestanden, lebte jetzt aber den Wissenschaften, und widmete seine glückliche Muße einem philosophischen Studium der Natur und der Geschichte; auch behandelte er viele staatsökonomische Gegenstände. Sein Beispiel zeigte, was er irgendwo gesagt hat, „daß man im Studierzimmer sitzen kann, frei, glückselig, edel, wie irgend ein Sterblicher es zu seyn vermag." Seine Ansichten waren begeistert und tief, und Münter bezeugt, daß er sich seiner mit väterlicher Liebe angenommen, und ihm viele Gesichtspuncte eröffnet habe, die sonst nur das Resultat mehrjähriger Studien zu seyn pflegen.

Wenn wir nun vorgeben wollten, daß Münter in solchen Umgebungen gebildet als ein feiner junger Mann in die Welt getreten sey, so würde Jeder, der ihn gekannt hat, widersprechen. Denn Münter hatte nie, was man feine Manieren nennt, hatte sie in seiner Jugend noch weniger, er vernachlässigte oft sein Aeußeres, hatte von den

jetzigen Moden nicht den geringſten Begriff — eher von denen des Alterthums oder des Mittelalters — er liebte kräftige Ausdrücke, und da er ſich gar nicht geniren mochte, zeigte er gegen die conventionellen Formen des geſellſchaftlichen Anſtandes wenig Ehrfurcht. Woran man aber die beſſere Erziehung gleich erkannte, war die Offenheit, womit er ſelbſt dieſes alles geſtand, und die Freiheit, womit er in jeder Geſellſchaft auftrat, und auch von dem Vornehmſten nicht eingeſchüchtert wurde; denn von der Befangenheit eines bloßen Stubengelehrten war auch nicht die geringſte Spur. So zeigte auch ſein Geſpräch, indem Nichts, was im höheren geſelligen Verkehr vorkömmt, ihm fremd war, daß er ſich in den beſſeren Kreiſen gebildet hatte. Noch mehr aber zeigte ſein ganzes Leben, daß er in der frühen Verbindung mit ſo vielen Edlen eine beſſere Bildung gewonnen hatte, als die bloß äußere der Formen. Es zeigt ſich oft in den Kinderſpielen ein tieferer Sinn, deſſen Aeußerungen erſt ſpäter recht auffallend werden. So erzählt Fr. Brun, daß die 6 bernſtorffſchen Kinder nebſt den 3 münterſchen und noch 2 ſehr geliebten Spielkameraden einen Orden unter ſich geſtiftet hatten, wozu Diplome ausgetheilt wurden, ungefähr ſo lautend: „N. vergeſſe nie, daß er gehört zur heiligen Compagnie.“ „O!“ fügt die Erzählerin hinzu, „wohl haben wir's nie vergeſſen!“

Als Student lebte er vorzüglich mit dem älteſten Sohne des oben genannten T. Rothe, jetzt erſtem Deputirten in der ſchleswig-holſtein-lauenburgiſchen Canzlei, und erſtem Mitgliede der Univerſitäts-Direction, und mit den beiden Snedorffen, von denen der Eine hernach als Profeſſor der Geſchichte ſeine Zuhörer durch ſeinen geſchmackvollen Vortrag bezauberte, leider aber auf einer Reiſe in England, durch einen unglücklichen Fall vom Wagen, einen frühen Tod fand, der Andere, zuletzt Admiral und Chef des Seecadettencorps, mehrere ſchöne lyri-

ſche Gedichte geſchrieben hat, die ſchon Ewald als „gute, ſtarke Verſe" rühmte. Er beſuchte auch in dieſen Jahren häufig eine treffliche Frau, Madame Andersen geb. Hauber, die mit der ſchönſten allgemeinen Bildung wirkliche Gelehrſamkeit verband. Die Schweſter bezeugt, daß Münter, ſo wie ſie ſelbſt, bei ihr ſo recht zu Hauſe war, und daß er beim Studium der griechiſchen Sprache ſich oft bei der gelehrten Freundin Raths erholte.

Der genannte große Dichter Ewald, der die Flammen ſeines tiefen, kräftigen, durch frühes Unglück ernſt geſtimmten Gemüths bald zwar in ſinnlichen Ausſchweifungen, bald aber auch in den vollſten Strömen des reinen Liedes kühlte, deſſen Harfe den erhabenſten Gefühlen und der Wahrheit geweiht war, ſtand während der Kindheit und erſten Jugend Münter's in ſeiner reifſten Blüthe. Zwar nicht in dem Schutze der Mächtigen, wohl aber in der Bewunderung der Nation hatte er ſeinen Lohn gefunden. Auch Münter ward früh von ſeinen Geſängen hingeriſſen, und ſuchte hernach ſeine perſönliche Bekanntſchaft. Das erſte Gedruckte von Münter iſt, nächſt einer Ueberſetzung einer Schrift von T. Rothe ins Deutſche, die Ueberſetzung eines Trauerſpiels dieſes Dichters in Verſen: Balder's Tod (Kopenhagen 1780). Die Ueberſetzung erlebte zwar 1785 eine zweite Auflage, gewann auch dem Dichter den Beifall des Auslandes, der Ueberſetzer erndtete aber für ſeine Arbeit wenig Lob (vergl. Allgem. deutſche Bibl. XLVI, 436. LXVIII, 444.). Nach dem früh erfolgten Tode des Dichters lieferte Münter im deutſchen Muſeum 1781. Nachrichten über ſein Leben. Der Pflegerin des ſiechen, elenden Körpers, der die große Seele umhüllte, nahm Münter ſich an, ſo lange ſie lebte.

Noch ehe er ſeinen akademiſchen Curſus anfing, hatte Münter ſich für das Studium der Theologie entſchieden, und bald reifte in ihm der Entſchluß, ſich zum akademiſchen Docenten auszubilden. Der nachherige Biſchof

Balle, damals Profeſſor der Theologie, hatte in ihm vorzüglich die Luſt zur Kirchengeſchichte, für die ihn auch ſeine natürlichen Anlagen beſtimmten, rege gemacht, und Balle's Vorleſungen über dieſe Wiſſenſchaft, in welchen er ſeine gründliche Kenntniſſe in einem lebendigen und kräftigen Vortrage mittheilte, waren ihm beſonders nützlich. In drei Jahren hatte er ſeinen Curſus vollendet, erhielt in allen Prüfungen den beſten Charakter, und wurde mit den ehrendſten Zeugniſſen ſeiner Lehrer entlaſſen.

Im Frühjahr 1781 ging er nach Göttingen, um ſeine angefangenen Studien fortzuſetzen. Die hohe Achtung, in der ſein Vater ſtand — ſagt er ſelbſt in dem oben erwähnten Aufſatze — und die Empfehlungen Klopſtock's eröffneten ihm auf dieſer Reiſe den Zutritt zu den ausgezeichnetſten Gelehrten und Dichtern des nördlichen Deutſchlands, als Heyne, Jeruſalem, Ebert, Herder, Wieland, Gleim und Mehreren, die ihn auf das liebreichſte empfingen, und er hatte das ſeltene Glück, auf ſeiner Reiſe dauernde Verbindungen anzuknüpfen. In den zwei Jahren, die er in Göttingen zubrachte, legte er ſich unter Heyne, Koppe, Walch und Spittler auf die heilige und profane Philologie und Geſchichte, erweiterte auch in den Vorleſungen Böhmer's ſeine Kenntniſſe im Kirchenrecht, worin er ſchon in Kopenhagen durch die Vorträge J. E. Cölbiörnſen's einen guten Grund gelegt hatte. Bei Gatterer übte er ſich alte Diplome und Handſchriften zu leſen und zu beurtheilen. Die freundſchaftliche Anleitung Spittler's zum hiſtoriſchen Studium ſetzte, was T. Rothe zu Hauſe angefangen hatte, fort. Im Herbſte 1783 kehrte er nach Dänemark zurück.

Um dieſe Zeit hat er ſeine metriſche Ueberſetzung der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1784. 2. Ausg. 1806.) ausgearbeitet; auch eine däniſche Abhandlung über die Fortſchritte der Hierarchie unter Innocenz III. (Kop. 1784.).

Ein Paar dichteriſche Verſuche hat er im deutſchen Mercur für 1781 und 1783 drucken laſſen.

Bald aber ſah er einen ſehnlichen Wunſch erfüllt. Mit königlicher Unterſtützung trat er im Frühjahr 1784 eine Reiſe in das ſüdliche Europa an. Ueber Wien ging er nach Italien, wo er ſich ein ganzes Jahr in Rom aufhielt, und durch die Verbindungen, in welche er kam, Gelegenheit hatte, die Verfaſſung und die Grundſätze der römiſchen Kirche genauer kennen zu lernen, auch den Kampf der jeſuitiſchen und der janſeniſtiſchen Parthei mit anzuſehen. Mit einigen Häuptern der letztern, beſonders mit dem edlen Biſchof Scipio Ricci, ſtand er in Verbindung. Vorzüglich erfreute er ſich der Gunſt des nachherigen Cardinals Borgia, des beſtändigen Freundes und Beſchützers der däniſchen Reiſenden, der ihm ſein Muſeum und alle ſeine litterariſchen Schätze öffnete, ihm Erlaubniß verſchaffte, in den Bibliotheken zu arbeiten, und ihm antrug, auf ſeine Koſten nach Aegypten zu reiſen, welches Anerbieten er aber nicht annehmen konnte. Er lernte die koptiſche Sprache, ließ in Rom eine Probe der koptiſchen Ueberſetzungen des Daniel drucken, und entdeckte in der corſiniſchen Bibliothek die Statuten der Tempelherren, die er ſpäter herausgab a). Die Kunſt und die Alterthümer zogen auch den Reiſenden an, und die Beſchäftigung damit war um ſo lehrreicher, da Zoege ihm Freund und Wegweiſer wurde, und da er im Hauſe Borgia's Gelegenheit hatte, die Bekanntſchaft der gelehrteſten Alterthumsforſcher zu machen.

Seine Dankbarkeit für das viele Gute, was er zu Rom bei Borgia genoſſen, zeigte Münter nicht bloß nach deſſen Tode in einem Aufſatze über ihn in der däniſchen Monatsſchrift Minerva, ſondern als Borgia in den letzten Jahren ſeines Lebens durch die politiſchen Um-

a) Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Berlin 1794.

wälzungen in ſehr bedrängte Umſtände gekommen war, veranlaßte Münter, daß Dänemark einen Theil ſeiner Schuld an dieſen um die Dänen ſo verdienten Mann durch eine reiche Collecte abtrug, und hatte ihm auch einen Zufluchtsort in Dänemark, in ſeinem eignen Hauſe, bereitet.

So befriedigend erſchien Müntern die Reiſe in ſpäteren Jahren; größere Anſprüche mag wohl der junge Reiſende gemacht haben. Wenigſtens ſchreibt Goethe (aus meinem Leben 2 Abth. I. 374) aus Rom: „Doctor Münter iſt hier, von ſeiner Reiſe nach Sicilien zurückkehrend, ein energiſcher heftiger Mann, ſeine Zwecke kenne ich nicht. Er wird im Mai zu Euch kommen, und Mancherlei zu erzählen wiſſen. Er reiſte zwei Jahre in Italien. Mit den Italienern iſt er unzufrieden, welche die bedeutenden Empfehlungsſchreiben, die er mitbrachte, und die ihm manches Archiv, manche Bibliothek eröffnen ſollten, nicht genugſam reſpectirt, ſo daß er nicht völlig zu ſeinen Wünſchen gelangte. Schöne Münzen hat er geſammelt u. ſ. w." Münter hatte Nichts einzuwenden, als ich ihm die Stelle zeigte.

Von Rom aus beſuchte er Neapel und Sicilien, und trat auch da in freundſchaftliche Verbindungen mit mehreren der edelſten Männer Italiens, unter dieſen mit Filangieri und mit deſſen Freund Donato Tommaſi, damals Advokaten, nachherigem Staatsminiſter zu Neapel. Eine Frucht dieſer Reiſe waren ſeine „Nachrichten über beide Sicilien", die er nach ſeiner Zurückkunft in 2 Bänden herausgab, und die ins Deutſche, Holländiſche, Italieniſche, und auszugsweiſe ins Schwediſche überſetzt wurden a).

---

a) Es iſt in einem deutſchen Blatte den Dänen vorgeworfen worden, daß ſie nicht dafür geſorgt hätten, dieſes Werk ihrer Litteratur einzuverleiben. Die Urſchrift war aber däniſch und wurde in dieſer Sprache in den Jahren 1788 u. 89 gedruckt;

Von Italien wollte Münter nach Paris gehen; dieſer Plan wurde aber durch den Tod ſeines Bruders vereitelt, welcher Unglücksfall ihn beſtimmte, nach Dänemark zurückzukehren, um die trauernden Eltern zu tröſten. Er eilte daher durch die Lombardei, die Schweiz und durch Deutſchland zurück, und langte im Sommer 1787, nach einer Abweſenheit von etwas über 3 Jahren, wieder in Kopenhagen an.

Nach ſeiner Zurückkunft ſollte er erſt als Profeſſor der griechiſchen Sprache angeſtellt werden; da er aber nicht als Philolog ex professo ſtudirt hatte, fühlte er ſich dieſer Stelle nicht gewachſen. Bald öffnete ſich auch eine ihm beſſer zuſagende Ausſicht. Es ſollte ein außerordentlicher Lehrſtuhl für die Theologie errichtet werden, um welchen ſich mit ihm ſein Freund Dr. Birch — nachheriger Biſchof zu Aarhuus — bewarb. Wäre das Glück ihm hier nicht günſtig geweſen, ſo war ſein Entſchluß, als Geſandtſchaftsprediger nach Paris zu gehen. Der Preis wurde aber ihm zuerkannt, und er am erſten November 1788 als Professor Theologiae extraordinarius angeſtellt. Schon nach anderthalb Jahren trat eine Vacanz in der theologiſchen Facultät ein. Münter war noch nicht 29 Jahre alt, und ſeine Jugend erregte Bedenklichkeit wegen ſeines Eintritts ins Conſiſtorium — ſo heißt in Kopenhagen der akademiſche Senat, der aus den älteſten Profeſſoren in allen Facultäten beſteht. Aber die Bemerkung Bernſtorfs: „man ſoll dem Glücke eines jungen Mannes nicht in den Weg treten", ſiegte, und ſo wurde er am 1ſten April 1790 zum Professor ordinarius und Assessor consistorii ernannt. Im ſelbigen Jahre erhielt er die theologiſche Doctorwürde — zum Doctor der Philoſophie war er ſchon 1784 in Fulda creirt worden — und ſchrieb bei

---

die deutſche Ueberſetzung, von Münters Freund, dem jetzigen Conferenzrath Kirſtein, beſorgt, erſchien erſt 1790.

dieſer Gelegenheit eine Diſſertation de aetate versionum N. T. copticarum.

Wenn wir uns nun in den Anfang von Münters theologiſcher Laufbahn hinein, 40 Jahre zurück, verſetzen, wie fremd erſcheint uns dann Alles! Die akademiſche Lehrfreiheit war ſeit ein Paar Generationen immer dringender gefordert worden, hie und da verſuchten einige Lehrer, bald ſchüchtern, bald frech, wie weit ſie gehen dürften, die Regierungen ſchwankten, ließen bald Alles gehen, und griffen dann wieder plötzlich ein, manchmal ſehr zur Unzeit. Die franzöſiſche Revolution war ausgebrochen, dehnte ſich immer mehr aus, und die Bande der Kirche ſollten mit denen des Staats zerriſſen werden. Auch in Kopenhagen bemächtigte ſich die Gährung jetzt vieler Gemüther. Ein ſonſt nicht bedeutender Schriftſteller griff in einer Wochenſchrift alle chriſtlichen Dogmen aufs heftigſte an, und ſo wenig auch ſelbſt die unchriſtliche Parthei mit ſeinem Verfahren zufrieden war, war doch die Meinung Vieler auf ſeiner Seite. Der damalige Biſchof von Seeland, gewiß ein ſehr ehrenwerther Mann, verdient allen Ruhm, daß er das Einſchreiten der Regierung gegen ihn, der keine geiſtliche Anſtellung hatte, immer abzuwehren ſuchte; hingegen ſtieg er ſelbſt zu ihm herab, bekämpfte ihn auch wöchentlich, brachte gewiß vieles Gute bei, aber zu weitſchweifig und ohne die gehörige Würde. Zuletzt ekelte der Streit die Mehrſten, und die Zeiten waren, was die Religion betrifft, ruhiger oder gleichgültiger geworden.

Unter dieſen Reibungen hatte ein akademiſcher Docent keinen leichten Stand. Wir dürfen nicht behaupten, daß Münter es zu einem feſten dogmatiſchen Syſtem gebracht habe. So genau ihm jeder Streit, der über ein Dogma geführt worden, und die verſchiedenen Interpretationen der wichtigſten Schriftſtellen bekannt waren, ſo wenig hatte er ſich doch, ſelbſt in allen wichti-

geren Sachen, entschieden. Völlig entschieden aber war in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums, und dieser war so unerschütterlich, wie Alles, was zu seinem Innersten gehörte; denn in vielen Meinungen — nicht bloß in theologischen — konnte er schwanken, wo er aber Ueberzeugung gewonnen hatte, war er sehr fest. Diese Ueberzeugung äußerte sich in seinem ganzen Vortrag; da ihm aber für die Polemik beinahe alle Eigenschaften des Herzens und des Geistes fehlten, ließ er sich in den Streit wenig ein, trug Vieles bloß geschichtlich vor, sagte über Anderes seine Meinung und ließ es dabei bewenden, und so ließen ihn beide Partheien ziemlich unangefochten.

Während der 18 Jahre, in welchen er bei der Universität stand, hielt er abwechselnd Vorlesungen über die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfange, die kirchlichen Alterthümer, die Dogmengeschichte — welche als eigne Disciplin früher an unserer Universität nicht war vorgetragen worden —, die Einleitung in das N. T., die Exegetik, besonders der poetischen Bücher des A. T., die natürliche Theologie, die populäre Dogmatik, die Pastoraltheologie und mehrere andere Disciplinen, auch über die augsburgische Confession. Er hielt seine Vorlesungen pünktlich und gern, arbeitete sie genau aus, hatte aber nicht den glänzenden Vortrag, wodurch sein College Moldenhawer, bei weit geringerer theologischer Gelehrsamkeit, die Menge der Zuhörer an sich zog. Dennoch wurden seine Vorlesungen, besonders die kirchengeschichtlichen, sehr fleißig besucht, gewährten auch reichen Unterricht. Auch war er seinen Zuhörern nicht bloß durch Vorlesungen nützlich, sondern, wo er Liebe zur Wissenschaft bemerkte, zog er den Studierenden gern näher an sich, zeigte ihm seine Münzen und Bücher, leitete seine Studien, feuerte ihn zu eignen Ausarbeitungen an, und hatte immer Vorrath genug von Materien, die er zur

Unterſuchung und Behandlung aufgeben konnte. Manchmal betrog er ſich in ſeinen Hoffnungen über einen jungen Menſchen — „er war im Grunde leichtgläubig, wie wir alle", ſagt Fr. Brun über den jüngeren Bruder — aber einen Fähigen hat er nie verkannt, ſondern ihm alle Aufmunterung zukommen laſſen.

Die wichtigſten Werke, welche er — außer den oben genannten — während dieſer Epoche herausgegeben hat, ſind: Verſuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnoſtiker, Anſpach 1790; Magazin für Kirchengeſchichte und Kirchenrecht des Nordens. 2 Thle. Altona 1792—96; vermiſchte Beiträge zur Kirchengeſchichte. Kopenhagen 1798; Handbuch der älteſten chriſtlichen Dogmengeſchichte. 2 Thle. Kopenh. 1801—4, deutſch überſetzt von Evers. Göttingen 1802; däniſche Reformationsgeſchichte. 2 Thle. Kopenh. 1802; Unterſuchungen über die perſepolitaniſchen Inſchriften, däniſch in den Schriften d. Geſ. d. Wiſſenſch. für 1800, deutſch Kopenh. 1802; Betrachtungen über die natürliche Theologie, Kopenh. 1805. Er hatte auch ein Lehrbuch der ganzen Dogmengeſchichte ausgearbeitet, die Herausgabe ward aber durch den Verleger verzögert, und jetzt würde das Buch zu ſpät erſcheinen.

Im Jahre 1791 hatte Münter ſich mit Maria Eliſabeth Krohn, Tochter des Dr. Herrm. Diet. Krohn, der 1805 als erſter Bürgermeiſter in Lübeck ſtarb, verheirathet. Er fand in ihr nicht bloß eine treue und liebevolle, ſondern auch eine geiſtreiche und lebhafte Gefährtin, die ſich vortrefflich für ihn ſchickte. Sie war ſeinen Eltern eine zärtliche Tochter, konnte an ſehr Vielem, was ihn intereſſirte, Theil nehmen, ließ ihn in ſeinem Treiben und ſelbſt in ſeinen Eigenheiten ungeſtört, konnte ihm viele ökonomiſche Details abnehmen, ſeine Freunde unterhalten, und beſchwerliche Beſuche auf ſich nehmen. Im erſten Jahre lebten ſie im Hauſe der Eltern, nachher

für sich, und 1798 bezogen sie eine geräumige und bequeme Wohnung, die ihm als Professor zufiel; der Sommer wurde auf dem kleinen Garten vor der Stadt, den er von seinem Vater erbte, zugebracht, bis er durch die Belagerung von Kopenhagen zerstört wurde. Die ökonomischen Umstände waren recht günstig; mehrten sich bei anwachsender Familie die Bedürfnisse, so kamen auch Zulagen, die Eltern hinterließen ihm ein kleines Vermögen, und zur Vermehrung seiner Bibliothek konnte er die Honorare der Verleger anwenden.

Auch außer der Universität nahm Münter an mehreren Verhandlungen Theil. In der Gesellschaft der Wissenschaften war er eines der thätigsten Mitglieder. Auf einen von ihm ausgearbeiteten Vorschlag wurde eine Commission zur Aufbewahrung der Denkmäler des nordischen Alterthums ernannt, wodurch das Studium derselben neues Leben gewann, und ein Museum errichtet wurde, das jetzt eine schöne Zierde Kopenhagens ist, und das auch in Deutschland an mehreren Orten Nachahmung gefunden hat. Auch an verschiedenen anderen Commissionen nahm er Theil, als an der Commission zur besseren Einrichtung des dänischen Schulwesens, der Commission zur Untersuchung der pestalozzischen Lehrmethode u. m. 1804 trat er ins Missionscollegium und in die Direction des Waisenhauses ein. Dieses veranlaßte ihn, in den Sommermonaten 1806 eine Reise nach Leipzig, Dresden und Berlin zu unternehmen, um sich mit der Einrichtung der dasigen Bürgerschulen bekannt zu machen. Auf dieser Reise stiftete und erneuerte er viele angenehme und lehrreiche Bekanntschaften. Auch sah er zu Halle und Dresden die preussischen Heere ihrem Schicksal entgegen ziehen. Den Folgen der Schlacht bei Jena entkam er in Lübeck mit genauer Noth.

Die Erschütterung, welche die furchtbaren Ereignisse auch bei uns in allen Gemüthern hervorbrachten, brau-

chen wir nicht zu ſchildern, und bei ſeinem feurigen Charakter mußte Münter lebhaft davon ergriffen werden. Um ſich Erleichterung zu verſchaffen, ſchrieb er eine kleine Schrift: Parallelismen der Geſchichte, die 1807 ohne Namen und Druckort erſchien. Er ſchildert darin den Untergang des vandaliſchen, des ſaſanidiſchen und des weſtgothiſchen Reichs, und Wilhelm den Eroberer. „Der Freund der Menſchheit — ſagt er in der Vorrede — weilt bei dieſen Trümmern, wie der Wanderer bei einer Leiche weilt, die nicht nach der Natur an Alter oder an Krankheit geſtorben iſt, ſondern plötzlich durch einen eingeſtürzten Felſen oder durch den Blitz des Himmels zerſchmettert wurde.“ Es war ſeine Abſicht, in einem zweiten Heft Beiſpiele von Staaten aufzuſtellen, die durch Muth und Anſtrengung ſich aus ihren Trümmern erhoben, was aber unterblieb.

Als die Fluthen des Krieges ſich ſo in unſere Nähe hinwälzten, ahneten es freilich Viele, daß das bisher ſo glückliche Dänemark auch in den Strudel hineingezogen werden müſſe. Aller Augen aber richteten ſich nach Holſtein, wo auch die Streitkräfte Dänemarks ſich ſammelten. Der Schlag traf von einer ganz anderen Seite. Es iſt hier nicht der Ort, uns über den Angriff Englands auf Kopenhagen auszulaſſen. Ohne Zweck wie ohne Recht wurde eine befreundete Nation aufgeopfert, und da die engliſche Regierung ihre hinterliſtige Expedition damit anfing, ihren eigenen Miniſter am däniſchen Hofe zu täuſchen, damit er den Freundſchaftsverſicherungen ſeines Hofes ſelbſt glauben, und ihnen ſo völligeres Zutrauen verſchaffen ſollte, und demnach Alles hier unvorbereitet, der Feind hingegen mit allen Mitteln reichlich verſehen war, gelang die Zerſtörung vollkommen. Münter hat ſelbſt die Verwüſtung geſchildert in einer kleinen Schrift: die Belagerung von Kopenhagen 1807. Er wohnte in einer geringen Entfernung von der Frauen-

kirche, dem hauptsächlichsten Ziele des englischen Geschützes, und für sein Haus, und seine ihm theure Bibliothek schien keine Rettung möglich. Mittlerweile rettete er, was gerettet werden konnte, und suchte selbst mit den Seinigen und mit vielen Freunden Schutz am anderen Ende der Stadt in den brandfreien Kellern seines Schwagers Brun, wo man sich sicher wähnte, aber nicht war. Dennoch wachte die schützende Hand der Vorsehung über ihm und all' den Seinigen, auch sein Haus ward in so fern verschont, daß es bald wieder bewohnt werden konnte.

Inzwischen hatten diese traurigen Begebenheiten mittelbar einen bedeutenden Einfluß auf das Schicksal Münters. Der Bischof von Seeland, Balle, zwar noch nicht in einem hohen Alter, aber von Arbeit, Sorgen und Hypochondrie gebeugt, fühlte sich durch diese Unglücksfälle so erschöpft, daß er um seine Entlassung anhielt, die man ihm auch gewähren mußte. Zu seinem Nachfolger wurde Münter am 2ten April 1808 ernannt.

Was Müntern diese Veränderung wünschenswerth machte, war erstlich dieses, daß er mit seiner Lage bei der Universität nicht ganz zufrieden war. Sein Amt war ihm zwar sehr lieb, aber mit einigen seiner Collegen waren unangenehme Verhältnisse eingetreten. Unter dem Vorsitze des Herzogs von Augustenburg, eines hell denkenden und energischen Prinzen, war eine Reform der Universität und der gelehrten Schulen angefangen, eine der nöthigsten, heilsamsten und gelungensten von dergleichen Reformen. So weise und schonend man auch dabei verfuhr, war doch die Reform eingreifend, und wurde mit Festigkeit vollzogen. Natürlich fehlte es, auch unter den Professoren, nicht an solchen, die es lieber beim Alten wollten bewenden lassen, die in allen Veränderungen Eingriffe in ihre Vorrechte erblickten, oder die es übel empfanden, daß ihre Vorschläge nicht Beifall fanden. Münter ward von dem Herzog geschätzt und sprach oft

mit ihm über dieſe Gegenſtände. Dadurch entſtand unter etlichen der älteren Collegen der Verdacht, daß er gegen die Univerſität conſpirire, welchen Verdacht ſie ihn manchmal auf kränkende Weiſe empfinden ließen. Zweitens wurden ſeine Einkünfte durch dieſe Beförderung ſehr verbeſſert; und — was das Hauptſächlichſte war — die Stellung eines Biſchofs war ihm ſehr werth. Schon als Kind hatte er auf die Frage: was willſt Du werden? ſehr keck geantwortet: „ich will Biſchof werden", und die Idee hatte ihn nie ganz verlaſſen. Es war auch ſchon früher im Werk geweſen, daß er zum Biſchof in Fünen oder in Laaland ernannt werden ſollte; dieſes unterblieb aber, weil man ihn für die Univerſität zu erhalten wünſchte. Jetzt hatte die Vorſehung beſſer für ihn geſorgt, und ihm eine Lage gewährt, die ihm ganz zuſagte. Denn wie vieles Anſehen auch Münter als Profeſſor im Inlande und Auslande genoß, ſo ſind es doch vorzüglich die 22 Jahre, in denen er den Biſchofsſtuhl bekleidete, die wir wohl glänzend nennen dürfen.

Als er ſein neues Amt antrat, waren zwar Viele der Meinung, daß er, ein Gelehrter, der ſeine Zeit am liebſten in der Bibliothek zubrachte, von den geiſtlichen Sachen wenig wiſſe. Dem war aber nicht ſo. Als Predigerſohn war ihm vieles Detail von Kindheit an bekannt, ſein immer fortgeſetztes Studium des Kirchenrechts, ſo wie ſeine Vorleſungen über die Paſtoraltheologie, zogen immer auf's Neue ſeine Betrachtungen nach der Kirche hin, und wer ihn kannte, weiß, wie ſehr ihm dieſe von jeher am Herzen lag. Als Candidat hatte er ſich unter der Anleitung ſeines Vaters im Predigen geübt — einige Predigten von ihm ſind ſchon in den Sammlungen ſeines Vaters gedruckt; um ihm mehr Freiheit auf der Kanzel zu verſchaffen, hatte der Vater ihn auch zuweilen eine Frühpredigt, wo wenige Zuhörer ſich einfanden, nach ſehr kurzer Vorbereitung halten laſſen. Dennoch müſſen wir ge-

ſtehen, daß er nie ein vorzüglicher Kanzelredner wurde. Seinen eigentlichen Predigten fehlte es manchmal an Leben und Eindringlichkeit, auf der Kanzel war ſeine Haltung nicht gefällig, ſeine Stimme zu dick, und augenblickliche Abweſenheiten, denen er unterworfen war, ſtörten zuweilen den Vortrag. Dagegen konnte eine kleinere Rede ihm oft vortrefflich gelingen — man ſehe z. B. die Rede bei der Ordination C. A. Jacobi's zum Miſſionair in Oſtindien, die auch in Tzſchirner's Memorabilien B. 8. gedruckt iſt — und beſonders wenn er vor dem Altar ſprach, redete er oft mit vieler Würde und Wärme. Solche Reden legte ihm auch ſein Amt hauptſächlich auf. Er hat 288 Prediger und 8 Biſchöfe ordinirt, 25 Pröbſte und 8 Rectoren der gelehrten Schulen eingeführt, 9 Kirchen geweiht, darunter die St. Petrikirche, die durch das Bombardement zwar nicht eingeäſchert, aber doch gänzlich zerrüttet worden war, die Frauenkirche und die Chriſtiansburger Schloßkirche. Aber die ſchönſte ſolcher Handlungen, die ihm zufiel, war die Salbung ſeines Königs und ſeiner Königin im Jahre 1815. Den Salbungsact hat er in gewöhnlicher Form herausgegeben, ſo wie er auch hernach die Herausgabe der Salbungsacte Chriſtians VII. durch den Biſchof Harboe und Chriſtians III. durch Bugenhagen beſorgte, und dadurch die Sammlung der Salbungsacte der proteſtantiſchen Könige Dänemarks vollſtändig machte. Der letzte erſchien erſt nach ſeinem Tode vom Etatsrath und Oberbibliothekar Werlauff, mit einer reichen hiſtoriſchen Zugabe ausgeſtattet.

Als Viſitator fehlte ihm zwar in der Kirche die rechte Popularität, das Volk verſtand ihn nicht ganz, und er das Volk nicht. Dagegen gewann er auf ſeinen Viſitationsreiſen eine ſehr genaue Kenntniß der Geiſtlichen in ſeiner Diöceſe. Seine Gutmüthigkeit öffnete ihm alle Herzen, ſein ſtreng rechtlicher Charakter erwarb ihm allgemeines Zutrauen; man wußte, daß, was man ihm vertraute, be-

nutzt, aber nicht mißbraucht, nicht verrathen wurde. Da er ſich mit den Predigern, die er ſchätzte, gern einließ, und da er ein ſchnelles Auffaſſungsvermögen, ein treues Gedächtniß beſaß, ſo kannte er den Zuſtand an jedem Orte ganz genau, Mängel und Vorzüge. Jenen mit Feſtigkeit und doch mit Schonung abzuhelfen, war er ernſtlich und unermüdet bedacht; denn ſo gewiſſenhaft er ſich ſcheuete, Jemandem Unrecht zu thun, ſo ſehr ließ er es ſich angelegen ſeyn, jeder Unordnung ohne Anſehen der Perſon vorzubeugen. Wo er treue Amtsführung, Talente, Gelehrſamkeit bemerkte, ſuchte er immer die Verdienſte aufzumuntern und hervorzuheben. Für die Ausbildung der Geiſtlichkeit ſorgte er durch jedes Mittel, das ihm zu Gebote ſtand. Gleich bei ſeinem Antritte veranlaßte er die Einrichtung eines Paſtoralſeminariums, ſo wie er die Candidaten aufmunterte, ihm Abhandlungen und Predigten zur Beurtheilung einzuſchicken. Die Prüfung der zu ordinirenden Prediger machte er umfaſſender, als vorhin gebräuchlich war, und lud die Geiſtlichkeit der Hauptſtadt dazu ein, einmal verweigerte er einem Candidaten, der ſchon zum Prediger ernannt war, aber ſehr unwiſſend befunden wurde, die Ordination. Den Verſammlungen der Pröbſte, die zweimal jährlich zu Roeskilde (aus Klopſtock's Ode unter dem Namen Rothſchild bekannt) ſtattfinden, ſuchte er eine wiſſenſchaftliche Tendenz zu geben, indem er auch andre Geiſtliche zur Theilnahme einlud, und die Einrichtung traf, daß, nach Beendigung der eigentlichen Geſchäfte, Abhandlungen vorgeleſen wurden. Dieſe Abhandlungen wurden nachher, wenn ſie von einer von den Theilnehmern ſelbſt ernannten Comité dazu würdig befunden wurden, gedruckt, und ſo iſt eine Sammlung in drei ſtarken Bänden unter dem Titel: Wiſſenſchaftliche Verhandlungen der Synode (Landemode) im Stifte Seeland, entſtanden, wozu Münter ſelbſt ſchöne Beiträge geliefert, und die manches Tüchtige enthält. Allmählig ward

jedoch die Sache mit geringerem Eifer betrieben. Durch ſeine Veranſtaltung wurde auch zu Roeskilde eine Stiftsbibliothek, d. h. eine Bibliothek für die Geiſtlichen der ganzen Diöceſe (Stiftes) angelegt, für welche er immer große Vorliebe hegte, und welche bald recht bedeutend wurde. Dieſe Einrichtungen fanden auch in mehreren andern Stiften Nachahmung. Im Winter hielt Münter zuweilen Vorleſungen für die jüngeren Studirenden, ſo wie er auch im Paſtoralſeminarium die Paſtoralanweiſung fortſetzte.

Der Anfang von Münter's biſchöflicher Amtsführung fiel in Jahre, die — zum Theil weil die politiſchen Kriege noch tobten — für die Kirche ziemlich friedlich waren. Das Anſtürmen gegen das Chriſtenthum hatte ſich gelegt, und wenn die feindliche Heftigkeit meiſtens in Gleichgültigkeit übergegangen war, ſo fehlte es doch nicht an erfreulichen Zeichen des neu erwachenden chriſtlichen Lebens. Münter ſtrebte auf mannichfache Weiſe, das kirchliche Intereſſe bei Geiſtlichen und Laien rege zu machen und zu erhalten. So wenig er das ſtarre Buchſtabenweſen ſelbſt trieb oder an Andern liebte, wollte er doch immer eine Norm der kirchlichen Lehre, die zwar nicht die Freiheit des redlich forſchenden Geiſtes beſchränken, doch aber den Leichtſinn und die Frechheit zähmen ſollte, beibehalten wiſſen. Es geſchah auf ſeinen Antrag, daß die augsburgiſche Confeſſion bei der Jubelfeier der Reformation neu gedruckt, und ein Exemplar davon bei jedem Prediger niedergelegt wurde. Alle Vorſchläge, an die es im Anfange nicht fehlte, ein neues Lehrbuch für die Volksſchulen, anſtatt des von ſeinem Vorgänger verfaßten, einzuführen, oder eine gänzliche Umbildung der alten Liturgie vorzunehmen, wies er ſtandhaft ab. Dagegen hätte er gern die Hand geboten, wenn man nur das Veraltete und Unpaſſende mit ſchonender Hand hätte wegnehmen wollen, ſo wie er ſelbſt eine ſolche Bearbeitung des Rituals für

die Biſchofsweihe unternahm. Er konnte Vieles vertragen, nur nicht was die Ehrfurcht oder was die chriſtliche Duldſamkeit verletzte. War nun das Erſte ihm im Anfange oft entgegengetreten, ſo drängten ſich allmählig die Verketzerungsſucht und der Buchſtabendienſt hervor; der Geiſt der Unruhe und der Herrſchſucht, welcher neulich alle Bande der Symbole hatte ſprengen wollen, ſuchte jetzt die Symbole hervor, nicht eben um ſich ſelbſt ihnen zu unterwerfen, ſondern um damit den Maaßregeln einer Regierung zu trotzen, welche das freie Denken begünſtigte, und ungern in die Streitigkeiten der Partheien eingriff, oder um angeſehene Männer zu verunglimpfen. Münter ließ Jedem gern ſeine Ueberzeugung, und es war wirklich zu bewundern, wie er gegen Mehrere derjenigen, die ihm doch oft ſo bittere Stunden machten, und ihn auf vielerlei Art anfeindeten, perſönliche Zuneigung beibehielt, und mit welcher Sorgfalt er manchmal die Folgen ihrer unbeſonnenen Handlungen von ihnen abzuwehren ſuchte. Bei jeder Annäherung kam er ihnen väterlich entgegen, wenn ſie aber darauf eine Hoffnung gründeten, ihn mit ſich fortzureißen, fanden ſie ihn unerſchütterlich. Ueberhaupt war das Betragen Münter's in dieſer, oft gewiß ſehr ſchwierigen, Lage muſterhaft; keine der ſtreitenden Partheien konnte ihn zu den Ihrigen zählen, keine ihn zu Verfolgungen gegen die andere reizen; ſie waren oft mit ihm unzufrieden, aber ſie konnten ihm ihre Achtung nicht verſagen. Um ein öffentliches Zeugniß über die Geſinnung der Vorgeſetzten der däniſchen Kirche abzugeben, ſchrieb er ſchon im Jahre 1817 die berühmte Epistola encyclica ad Clerum, welche von allen Biſchöfen und dem Generalſuperintendenten der Herzogthümer unterſchrieben wurde, worin die Vernunftſcheu mit Eifer bekämpft, die augsburgiſche Confeſſion nach Gebühr geprieſen, aber auch gezeigt wird, daß es ihre Beſtimmung nicht iſt, die heilige Schrift in den Schatten zu ſtellen, oder den chriſtlichen Geiſt durch

den Buchſtaben zu feſſeln. Dieſer Hirtenbrief mußte zwar viele Anfechtungen erdulden, doch machten dieſe Münter nicht irre, und im Jahre 1826 kam wieder eine eben ſolche: Epistola encyclica ad Clerum de Iubilaeo ob seculum decimum religionis christianae in patria feliciter exactum, iussu et sumptu regio, heraus, wo die goldenen Worte Auguſtin's eingeſchärft werden: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Auf Münter's Vorſchlag ward 1815 eine Commiſſion ernannt, um die kirchliche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments zu revidiren. Die Arbeit war 1819 vollendet, und die Treue und Mäßigung, womit ſie ausgeführt war, ſchien ſich in Dänemark beinahe eines ungetheilten Beifalls zu erfreuen. Als aber in England Einige darüber zürnten, daß bei 1 Joh. 5, 7. eine Anmerkung hinzugefügt war, worin die Worte, die Luther aus ſeiner Ueberſetzung ganz ausgeſchloſſen hatte, für bezweifelt erklärt wurden, und als man in England gar die alte Ueberſezzung — the old and standard version, wie die Eiferer ſie nannten — wieder drucken ließ, um ſie in Dänemark anſtatt der neuen autoriſirten zu verbreiten, ſo benutzte Münter, um dieſes zu verhindern, das Privilegium des Waiſenhauſes, nach welchem keine auswärts gedruckten däniſchen Bibeln eingeführt werden dürfen. Eben ſo wenig ließ er ſich auf den aus England gemachten Antrag ein, die Bibel ohne Apokryphen auszutheilen. „Sie ſollen über unſere Kirche nicht herrſchen!" ſagte er.

Wenn Verſchiedene behaupten wollten, daß Münter nicht zum Geſchäftsmann taugte, ſo gründet ſich dieſes bloß auf ein Vorurtheil; man meinte, daß ein Gelehrter, der im täglichen Leben manchmal zerſtreut erſchien, und den man mit ganz andern Dingen beſchäftigt wähnte, den Geſchäften keinen Geſchmack abgewinnen könnte. Es verhielt ſich aber ganz anders; das Rechnungsweſen ausgenommen, liebte Münter alle ſeine Geſchäfte recht ſehr.

Zwar mochte er nicht Tagelang in Comptoirgeſchäften ſitzen, wich zuweilen aus, wenn man zu ungelegener Zeit darüber mit ihm ſprechen wollte, beſonders wenn er Widerſpruch befürchtete, denn das Disputiren liebte er gar nicht. Wenn es ihm aber gelegen war, gab er ſich mit ſeinen Sachen ſehr gern ab, ging auf das Comptoir immer ab und zu, ſah die Sachen durch, oder ließ ſie ſich referiren, und wußte damit ſehr gut Beſcheid; er hatte einen leichten Geſchäftsſtyl und die Bedenken und Briefe, die er ſelbſt aufſetzte, waren ſehr klar und deutlich. Oft wenn wir ſo über eine Sache ſprachen, ſetzte er ſich mitten im Geſpräch hin, ſchrieb, daß die Feder rauſchte, und in einem Augenblicke hatten wir einen Geſchäftsbrief, ſo ſchön als man ihn nur wünſchen konnte. Er war aber in Geſchäften nicht von Grillen frei, die er manchmal recht eigenſinnig behauptete; auch liebte er wohl zuweilen Hinderniſſe zu finden, oder ſelbſt zu erträumen, um ſeine Meinung dennoch durchſetzen zu können. Wenn dieſes ihm gelang, machte es ihm große Freude; mißlang es, ſo ging es ihm ſelten ſehr nahe, doch kam er gern gelegentlich darauf zurück, um es von einer andern Seite zu verſuchen. Dennoch hatten ihn alle höhere und niedere Beamten, mit denen er zu thun hatte, ſehr lieb, wie er denn auch im Grunde ein ſehr verträglicher und verſöhnlicher Mann war.

Freilich aber glänzte er als Gelehrter am meiſten, und als ſolcher hatte er jetzt eine ſo glückliche Lage, wie er ſie ſich nach ſeiner Sinnesart nur wünſchen konnte. Denn es war gar nicht ſeine Abſicht oder ſeine Luſt, ſich bloß in Bücher zu vergraben; konnte er auch, wenn er einen Vormittag ruhig in ſeinem Cabinette hatte zubringen können, ſagen, daß ihm dann auch gar Nichts in der Welt fehle, ſo fühlte und geſtand er doch, daß er nicht immer ſo leben könnte, ſondern daß er einer thätigen Berührung mit der Welt bedürfte. Dieſe gab ihm ſein Amt,

und da er das Reiſen liebte, ſo waren ihm die Viſitationen in ſeinem weitläuftigen Stifte im Sommer recht willkommen; mit beſonderer Freude beſuchte er zweimal die entferntere merkwürdige Inſel Bornholm. Da er aber mit vieler Leichtigkeit arbeitete, immer thätig war, und beſonders in den ſpäteren Jahren ſehr gute Hülfe hatte, blieb auch Muße genug übrig für die gelehrten Beſchäftigungen, für welche alle äußeren und inneren Bedingungen vorhanden waren.

In der geräumigen Biſchofsreſidenz hatte er anfangs die obere Etage ganz allein zu ſeinem Gebrauche; da hatte er Comptoir, Archiv, Bibliothek, Muſeum, Studierſtube, Hörſaal und noch Platz übrig. Im Grunde war aber das zu weitläuftig, um recht bequem zu ſeyn, und als er ſpäter durch eine veränderte Einrichtung des Hauſes die untere Etage an ſeinen Freund Profeſſor Oehlenſchläger vermiethen konnte, hatte er doch für ſich Raum genug, und wohnte weit geſelliger. Die ſchöne Bibliothek mehrte ſich täglich, und enthielt zuletzt über 14,000 Bände, worunter ſich zwar manche kleinere Schriften befanden, aber ſehr wenig, was nicht irgend einen Werth hatte, und ſehr viele ſeltene Bücher, die er auf ſeinen Reiſen geſammelt, oder durch ſeine vielfachen Verbindungen bekommen hatte; und man ward überall gewahr, daß dieſe Bibliothek von einem Manne angelegt war, der ſelbſt davon Gebrauch machen wollte. Seine Münzſammlung enthielt etwa 10,000 Stück; die kufiſchen Münzen ſind nach ſeinem Tode dem König offerirt worden; von den übrigen ſteht noch zu erwarten, ob ſie, nach dem Wunſche des Sammlers, beiſammen bleiben können, oder ob ſie durch Verſteigerung zerſplittert werden müſſen. An Antiquitäten beſaß er über 600 Numern; die größeren Stücke ließ er, wie es in ſüdlichen Ländern Gebrauch iſt, auf den Vorplätzen einmauern, und hinterließ ſie ſo als ein Vermächtniß ſeinen Nach-

folgern. Dieſe großen Sammlungen hatten ihn verhältnißmäßig ſehr wenig gekoſtet, denn er hatte ein großes Sammlertalent, ließ ſich keine Gelegenheit entwiſchen, Etwas wohlfeil an ſich zu bringen, oder durch einen vortheilhaften Tauſch eine Lücke auszufüllen; ſehr Vieles wurde ihm auch geſchenkt. Die Sammlungen waren in der ſchönſten Ordnung, ſo wie alle ſeine Sachen; denn wie nachläſſig es auch in ſeinem Zimmer ausſah, und wie verwirrt auch das neu Angekommene oder neulich Gebrauchte oft unter einander zu liegen ſchien, ſo hatte doch alles ſeine Stelle, und er wußte es ſehr leicht zu finden. Die Beſchäftigung mit dieſen Sammlungen war ihm die angenehmſte Zerſtreuung. Einem kleinen Enkel, der ihn fragte: was haſt du in dem Schranke? antwortete er: das iſt das Spielzeug deines Großvaters. In den letzten Jahren kam er zufällig in den Beſitz einer Anzahl Conchylien. Da erwachte die Neigung wieder, die ihm Spengler ſchon in ſeiner Kindheit beigebracht hatte, und da er eine ſehr ausgebreitete Bekanntſchaft hatte, und da Jedermann ihm gern eine kleine Gefälligkeit erzeigen wollte, ſo war auch hier in kurzer Zeit ohne Koſten eine hübſche kleine Sammlung vorhanden.

Unter dieſen Sammlungen ging er nun, wenn er eben keine Arbeit unter der Feder hatte, herum und — möchte ich ſagen — naſchte. Er las ſehr ſchnell, behielt auch ſehr gut, was ihn intereſſirte, ſelten aber las er ein Buch vom Anfang bis zu Ende; denn wenn er freilich ſehr viele Bücher ganz geleſen hat, ſo geſchah dieſes, oft nach ſehr langen Zwiſchenräumen, durch immer wiederholtes Zurückkehren dazu. Da er ſehr viel mit ſich allein war, keine ſogenannte Zerſtreuungen liebte — nach ſeinem ſechzigſten Jahre ging er des Abends nie aus, ausgenommen, wenn er am Hofe erſcheinen mußte, oder etwa in eine Geſellſchaft von gelehrten Freunden — ſo mehrte ſich auf dieſe Weiſe immer das Materiale ſeines

Wiſſens, das er gelegentlich brauchen konnte, oder er wußte wenigſtens, wo es zu finden war.

Auch ſeine ausgebreitete Correſpondenz war ihm hierzu ſehr behülflich. Auf ſeinen Reiſen hatte er mit ſehr vielen Gelehrten Bekanntſchaft gemacht; außer den drei obengenannten machte er noch im Jahre 1818 in Begleitung ſeines zweiten Sohnes eine kleine Reiſe nach Deutſchland, wo er Braunſchweig, Göttingen, Caſſel, die Rheingegenden, Würzburg, Gotha und noch manche andre Oerter beſuchte, und viele ſchätzbare Verbindungen erneuerte oder anknüpfte. In Würzburg ſchrieb er aus einem alten Codex Fragmente einer vorhieronymiſchen lateiniſchen Ueberſetzung der Propheten ab, welche er im folgenden Jahre herausgab. Mehrmals beſuchte er auch die angränzenden Provinzen Schwedens, wo er viele Freunde und Verehrer hatte. Auch mit manchen berühmten Männern, die er nie geſehen hatte, knüpfte er Verbindungen an, und es entſtand manchmal ein lebhafter Briefwechſel. Dadurch erhielt er viele Nachrichten über Perſonen und Sachen, hatte Gelegenheit, für ſeine Sammlungen zu ſorgen, und konnte Bücher und Aufſchlüſſe erhalten, wenn er deren bedurfte. Einſt ſchickte er einen griechiſchen Brief an den Patriarchen von Alexandrien, von dem er auch etwas zu erlangen hoffte, wiewohl vergebens; dagegen verdankte er der Güte des däniſchen Generalconſuls zu Alexandrien, Dumreicher, ſchöne Sachen. Das viele Gute, das auswärtige Gelehrte ihm erzeigten, ſuchte Münter immer zu erwiedern, indem ſie in ihm in allen vorkommenden Fällen einen Fürſprecher und gewiſſermaßen einen Geſchäftsträger für Dänemark fanden.

Endlich verſtand er auch vortrefflich, von jüngern Gelehrten und von Studenten, die er an ſich zog, Nutzen zu ziehen. Die Jüngeren waren ſehr gern mit ihm, denn er that nie vornehm, und jeden, von dem er ſeines Kopfes oder ſeiner Kenntniſſe wegen eine vortheilhafte Meinung

hegte, behandelte er wie ſeinesgleichen. Er ging mit ihnen ſeine Sammlungen durch, ließ ſie nachſchlagen, Citate berichtigen, Auszüge und Zeichnungen machen, dictirte ihnen auch Werke und Briefe, wenn ihm dieſes bequemer war, oder wenn ſeine Augen litten. Wie nun die Gehülfen hiedurch vieles lernten, ſo machten ſie ihn auch auf vieles aufmerkſam. Auch für die älteren gelehrten Freunde hatte er immer einen Auftrag oder eine Frage bereit, und es fiel ihm faſt immer im Augenblicke ein, wozu ihm jeder eben nützlich ſeyn konnte.

Wenn wir nun dieſes alles im weitläuftigen Sinne ſeinen gelehrten Apparat nennen dürfen, ſo gehörte gewiß viele und lebendige Geiſteskraft dazu, dieſen Apparat ſo in Ordnung und in gegenſeitig eingreifender Verbindung zu halten, und ſo zu handhaben, daß er für ſeine Zwecke immer bereit war. Es war auch in dem Manne eine eminente Geiſteskraft, wie dieſes ſchon die Menge und die Mannichfaltigkeit ſeiner gelehrten Werke bezeugt, die er unter ſo vielen und ſo bedeutenden Amtsgeſchäften ausgearbeitet hat.

Wir haben neulich ein ſonderbares Urtheil über Münter geleſen. „M. hat mir geſchrieben — heißt es in einem Briefe von Reinhold (Baggeſens Briefwechſel I. S. 233. vergl. S. 238.) — aber nichts davon, ob er ſein Vorhaben, die neue Philoſophie zu ſtudiren, ausgeführt habe. Wie iſt das Feuer dieſes ſonſt ſo braven Mannes ſo kalt! Wie verdreußt mich ſeine kalte Freundſchaftsverſicherung.“ Freilich war Münter für die krampfhaften Anbetungen nicht geſchaffen; er mochte ſie weder darbringen noch annehmen, ſo waren aber auch ſeine Freunde vor den plötzlichen Aufwallungen einer gekränkten Eitelkeit ſicher, und wer die Treue eines grundehrlichen Gemüths ſuchte, der fand ſich wahrlich nicht getäuſcht. Philoſophie war eben nicht Münters Sache; er machte auch keine Anſprüche darauf. Jede Wiſſenſchaft

kann in einer doppelten Richtung getrieben werden, der ſpeculativen und der geſchichtlichen, und der Fall tritt häufig ein, daß wer ſich in der einen Richtung auszeichnet, in der andern nichts Bedeutendes zu leiſten vermag. Münter hatte es zwar verſucht, ſich mit der kritiſchen Philoſophie bekannt zu machen, da es aber nicht recht gelingen wollte, ließ er es bald fahren, und ſo konnte er freilich diejenigen nicht befriedigen, die nur darin das Heil ſahen. Wenn nun aber Baggeſen, indem er in obiges Urtheil völlig einſtimmt, noch hinzufügt: „nichts als Gedächtniß!“ ſo konnte dieſes nur einem ſo oberflächlichen Beobachter, wie Baggeſen, in den Sinn kommen. Es gibt zwar Gelehrte, von denen der Ausſpruch gelten könnte; auch dieſe dienen der Gelehrſamkeit auf mannichfache Weiſe, geben aber immer nur das Gelernte wieder. Münter hatte auch ein weites und feſtes Gedächtniß, wer aber ſeine Schriften kennt, oder auch nur über gelehrte Sachen mit ihm geſprochen hat, der weiß, wie er immer auf hiſtoriſche Erforſchung ausging, wie er immer neue Hypotheſen verſuchte, wie Vieles aus den verſchiedenſten Fächern ſeiner Kenntniſſe immer in ihm aufſtand, um in neue Verbindungen gebracht zu werden, und daß die Combination manchmal nur zu üppig erſchien. So war ſein gelehrtes Treiben Jedem, der nur irgend Sinn für ſo etwas hatte, im höchſten Grade merkwürdig, und ein Freund ſagte mir einſt: „wenn Er weg iſt, werden wir doch dieſe Art von Gelehrſamkeit nie wieder ſehen.“

An Ideen und Plänen für neue Werke fehlte es daher nie. Wenn ein ſolcher Plan in ſeinem Kopfe zu reifen anfing, machte er ſich ſo viele Cahiers, als er Capitel oder Abtheilungen wollte, ſchrieb dann auf einzelnen Blättern verſchiedene Notate, die er an ihre Stellen hineinlegte. Dann war er, nach dem Umfange des Werks, mehrere Tage, Wochen, Monate beſchäftigt, dieſe Notate zu vermehren. Darauf ließ er die Sache einige Zeit ruhen, und

konnte dann wohl zuweilen ſagen: „ich bin in dieſer Zeit recht faul, ich mache mir aber deshalb keine Sorge, denn ich weiß, es wird ſchon wieder kommen.“ Und wahrlich es kam ſchon wieder! Denn wenn der Geiſt ihn anwehte, ſetzte er ſich hin, und ſchrieb mit laufender Feder ein Capitel nach dem andern nieder. Es war freilich nur erſter Entwurf, er ließ Lacunen offen, die er nachher ausfüllte, hörte auch zuweilen mitten in einem Abſchnitte auf, wenn ihm noch einige Kenntniß fehlte, und fing einen neuen an. Dennoch war meiſtens das Wichtigſte gleich vorhanden, und in einem, zwar nicht tiefen, aber klaren, fließenden, nie weitſchweifigen, nie affectirten Styl niedergeſchrieben; und er ſchrieb mit gleicher Leichtigkeit däniſch, deutſch, lateiniſch und italieniſch; das Franzöſiſche koſtete ihn mehr Mühe; engliſch und ſchwediſch las er, ſchrieb es aber nicht. Wie erſtaunten wir oft über die Maſſe der Arbeit weniger Tage, wovon er ſich manchmal nichts hatte merken laſſen, bis er uns das Vollbrachte zeigte. Dann legte er das Werk hin, zuweilen auf ein Jahr oder darüber; denn er hatte nie Eile, etwas drucken zu laſſen, und beſchäftigte ſich dann mit andern Sachen, außer daß er gelegentlich etwas hineintrug, das ihm gerade vorkam. Nach einem ſolchen Zwiſchenraum nahm er dann wieder die Cahiers vor, und arbeitete das Werk oder die Abhandlung aus. Mittlerweile hatte er einen Verleger geſucht, oder die Abhandlung für irgend eine gelehrte Geſellſchaft oder eine Zeitſchreift beſtimmt; dann ließ er ſein gewöhnlich mit Zuſätzen überladenes Manuſcript abſchreiben, und wenn er die Abſchrift eine Zeit lang genau durchblättert und noch vieles hinzugeſetzt hatte, ließ er es drucken, am liebſten unter ſeinen Augen. Denn noch in der Correctur machte er viele Veränderungen und Zuſätze, und er läugnete es nicht, als einſt ein Buchdrucker ſich darüber beſchwerte, daß er eigentlich ſeine Bücher in der erſten Correctur ſchriebe; denn er behauptete

mit Göthe, daß man erſt recht wiſſe, wie ſich das Ding ausnehme, wenn man es gedruckt ſehe. Aus dieſer Art, ſeine Schriften auszuarbeiten, erklärt es ſich, wie mehrere Werke einander im Druckjahre nahe ſtehen, die doch eigentlich in verſchiedenen Zeiten geſchrieben ſind. So fuhr er fort, ohne zu ermüden, bis an ſeinen Tod, und ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſchien in den ſpäteren Jahren eher zu- als abzunehmen. Seine gedruckten Schriften betragen, wenn man Großes und Kleines zuſammenrechnet, 110 bis 120 Numern. Die wichtigſten derſelben aus der letzten Epoche ſcheinen uns folgende: De schola Antiochena, Havn. 1811, deutſch in Tzſchirners und Stäudlins Archiv; Geſchichte der Verfolgungen der älteſten Kirche 1—3 Stück, in den obengenannten wiſſenſchaftlichen Verhandlungen 1812—18; Antiquariſche Abhandlungen, Koph. 1816; Religion der Karthager, Koph. 1816, 2. Ausg. Koph. 1821; der jüdiſche Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona 1821; Unterſuchungen über den Urſprung der däniſchen Ritterorden, Koph. 1821; Kirchengeſchichte von Dänemark und Norwegen Thl. 1. Leipzig 1823. Thl. 2. 1831; Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten, Altona 1825; Symbolae ad interpretationem Ev. Iohannis ex marmoribus et nummis, Havn. 1826; Iulius Firmicus Maternus de errore profanarum religionum, Havn. 1826; der Stern der Weiſen, Unterſuchungen über das Geburtsjahr Chriſti, Kopenh. 1827; Religion der Babylonier, Kopenh. 1827; die Chriſtin im heidniſchen Hauſe, Kopenh. 1827; notitia codicis Evang. Iohannis variatum continentis, Havn. 1827; primordia ecclesiae Africanae, Havn. 1829; effata et oracula Montanistarum, Havn. 1829.

Wenn man die Reihe dieſer Schriften überſieht, ſo wird man die vorherrſchende Neigung zum Antiquariſchen gewahr, und wenn Münter dieſe mit der Theologie verbinden konnte, fand er ſich in ſeinen Studien am meiſten befriedigt. So war ihm die Ausarbeitung des Werks

über die Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten vorzüglich lieb. Auch mochte er gern ſich in Unterſuchungen einlaſſen, wo nicht alles nach Zeugniſſen ausgemittelt werden konnte, ſondern der Vermuthung ein Feld offen blieb. Einigemal hat er wohl eine kleine Abhandlung über einen Gegenſtand gewagt, worüber man nichts wußte und nichts zu wiſſen bekommen konnte, um ſich dann in Hypotheſen ergehen zu können; oft hat er aber auch aus ſehr ſparſamen Nachrichten ein ſchönes und zuſammenhängendes Gemälde entworfen. Als Beiſpiel führen wir die Abhandlung: die Chriſtin im heidniſchen Hauſe, an. Seine däniſche Kirchengeſchichte iſt ein ſchönes Denkmal eines gelehrten däniſchen Biſchofs. Das erſte Buch, welches das ſcandinaviſche Heidenthum darſtellt, iſt wohl das am wenigſten gelungene. Münter hatte ſich in den Geiſt der neueren mythologiſchen Forſchungen nicht gehörig hineinverſetzt, er hielt noch zu feſt an den Vorſtellungen, die er in ſeiner Jugend von Suhm gelernt hatte, und ſuchte überall für die Mythen eine hiſtoriſche Grundlage. Sonſt aber iſt das Werk die reife Frucht eines tiefen und umfaſſenden Studiums der Kirchengeſchichte — nicht bloß der däniſchen —, es iſt mit freiem Geiſte geſchrieben, die Compoſition iſt wohl gelungen und der Styl klar und anziehend. Der zweite Thvil dieſer Geſchichte — der nachher in zwei Abtheilungen erſchienen iſt — war unter der Preſſe, als ihn der Tod wegrief; doch hatte er auch den dritten Theil, der die däniſche Reformationsgeſchichte enthält, ausgearbeitet, welcher jetzt, nach nöthiger Reviſion, bald dem Druck übergeben werden wird. Es war ſeine Abſicht, noch einen vierten Theil hinzuzufügen, der die neuere und neueſte Geſchichte enthalten, und erſt nach ſeinem Tode gedruckt werden ſollte. Ich bin aber überzeugt, daß er nie an dieſe Arbeit gegangen wäre; denn ſo ſich hinzuſetzen, um ein feſtes öffentliches Urtheil über naheſtehende Per-

sonen und Sachen abzugeben, sagte seiner Gutmüthigkeit gar nicht zu. Aus demselben Grunde hat er auch, obgleich in Dänemark und Deutschland oft dazu eingeladen, sehr wenige Recensionen geliefert, und diese wenigen enthalten meistens bloß Auszüge aus den angezeigten Büchern.

In seiner Amtsführung und in seinem litterarischen Wirken erfreute er sich der immer wachsenden Gnade seines Königs. Als Zeichen derselben erhielt er gleich bei der neuen Organisation des Dannebrog-Ordens sowohl das Ritterkreuz als das silberne Kreuz des Ordens, wurde auch zum Ordensbischof ernannt; 1812 erhielt er das Commandeurkreuz, und 1817 das Großkreuz des Ordens. Auch Se. königl. Hoh. der Prinz Christian Friedrich beehrte ihn mit seiner Achtung und Zuneigung; die Kunstsammlungen des Prinzen ging er öfters durch, und eine Vase aus der schönen Vasensammlung hat er in einer Abhandlung über die Kunstwerke, welche die Geschichte Memnons darstellen, erläutert. Im Auslande wuchs sein Ruf immer mehr, und eine europäische Celebrität, wie Münter sich derselben in den späteren Jahren wirklich erfreute, ist eine schöne Sache; es gibt dem Besitzer eine eigene Würde, und öffnet ihm überall Zugang. Seine Mitbürger schätzten ihn immer mehr, je besser sie ihn kennen lernten, und selbst ins Volk dringt der Ruf einer bedeutenderen Gelehrsamkeit hinein, und erregt auch da eine gewisse Bewunderung und Ehrfurcht.

Wie ein Leben nie ohne Prüfungen ist, so ward Münter's im Ganzen glückliches Leben mehrere Jahre hindurch von einem schweren häuslichen Kummer getrübt. Seine treffliche Gattin ward im Jahre 1809 von einer Gemüthskrankheit befallen, die sie zur gewohnten Thätigkeit unfähig machte, und ihr Herz aller Freude des Lebens, der es sonst so offen war, verschloß. Dieser Zustand dauerte damals über drei Jahre; nach deren

Verlauf ward ſie zwar völlig hergeſtellt, die Krankheit kehrte aber 1823 wieder, und dauert noch fort. Auch von andern Widerwärtigkeiten war er nicht befreit; ſo war ſeine ökonomiſche Lage in einigen Jahren durch die Nachläſſigkeit eines Gehülfen und durch die ſo tief geſunkenen Kornpreiſe, worauf ſeine Einnahme hauptſächlich beruhte, ziemlich ungünſtig.

Dies war aber vorübergehend; auch hatte er Kraft zu tragen und einen natürlichen Frohſinn. So mürriſch er auch zuweilen ausſehen, ſo heftig er auch im Augenblick auffahren konnte, war doch das Gleichgewicht bald wieder hergeſtellt, und ſein Gemüth meiſtens heiter. Einen herzhafteren Mann habe ich nie gekannt. Zwar hatte er eine gewiſſe Neigung, Gefahren zu erdenken, wo keine waren, und ſchon in jüngeren Jahren ſagte ein Freund in einem, für einen vertraulichen Kreis beſtimmten, ſcherzhaften Liede über ihn: „Er ſieht immer die Stadt in Brand, und jeden Kranken an Grabes Rand.“ Wo aber wirkliche Gefahr vorhanden war, verließen ihn Glaube und Hoffnung nie. Als er einſt im ſtürmiſchen Wetter in einem offenen Bote über die Oſtſee ſegelte, und die Wellen ſehr hoch gingen, ſah er das Schauſpiel eine Weile an; darauf hüllte er ſich in ſeinen Mantel, legte ſich hin und ſchlief die ganze Nacht ruhig durch. Kurze Zeit vor ſeinem Tode empfing er mich eines Morgens mit den Worten: „wiſſen Sie, was die Aerzte jetzt an mir curiren? die Waſſerſucht. Ich kann ſchon die Stiefeln nicht anziehen, denn die Füße ſind ganz geſchwollen.“ Ich erſchrack innerlich, ſagte aber ausweichend: „es iſt doch gut, daß es die Füße ſucht.“ „Nun ja! ſagte er, der Tod ſoll eine Urſache haben. — Kommen Sie doch herein und ſehen Sie den indiſchen Götzen, den mir Profeſſor W. geſchenkt hat.“ Damit war er ganz in ſeinen unſchuldigen Götzendienſt verloren, und beſtellte den Maurer, um die neue Acquiſition auf dem Vorplatze an-

zubringen. Dieser Muth äußerte sich in allen Bedrängnissen des Lebens, und bei allen Angriffen. Obgleich er gegen litterarische Beleidigungen nicht unempfindlich war, erreichten doch eigentlich hämische Anfälle nie ihre Absicht, sie trübten auch nicht einen Augenblick seine Heiterkeit.

Nach dem, was wir gesagt haben, wird man sich sein tägliches Leben ziemlich vorstellen können. Münter war immer thätig, auch war er in bestimmten Geschäften sehr pünktlich, kam selbst gewöhnlich zu früh, seine Predigten und andere Reden waren gewöhnlich mehrere Wochen vor der Zeit ausgearbeitet. Hingegen hatte er für die verschiedenen Arbeiten keine bestimmten Stunden, sondern wie ihn die Neigung anwandelte, nahm er das Eine oder das Andere vor, und trieb es dann mit Eifer, bis es fertig war. Doch arbeitete er nicht ganz ununterbrochen, denn er liebte es nicht, sehr lange auf einer Stelle still zu sitzen, sobald er sich aber wieder hinsetzte, war er gleich wieder ganz bei der Arbeit. Des Vormittags besuchte er fleißig sein Comptoir, sprach die Vielen, die ihn sprechen wollten, nahm auch manchmal im tiefen Negligé, mit entblößtem Hals und herabhängenden Strümpfen, im durchrauchten Zimmer, die vornehmsten Besuche ganz unbefangen an. Nachmittags sah er häufig in die Wohnstube seiner Familie hinein, die er zärtlich liebte. Fünf Söhne und vier Töchter waren ihm geboren; der jüngste Sohn starb in der Wiege, die übrigen Kinder überleben ihn. Er erlebte die Freude, seine drei ältesten Söhne anständig angestellt zu sehen, und alle in Kopenhagen; der zweite a) war schon Hofprediger und sehr beliebter Kanzelredner; der dritte war in den letztern

a) Balthasar, nach dem Großvater genannt, nicht Hermann, wie in der Allg. Kirchenzeitung 1830 Nr. 79. angegeben ist, wo sich mehrere Unrichtigkeiten eingeschlichen haben.

Jahren, neben ſeinen Geſchäften als Mitglied des Magiſtrats, ihm ein treuer und thätiger Gehülfe. Seine älteſte Tochter reichte im Jahre 1815 mir die Hand, und ich darf wohl ſagen, daß unſere glückliche Ehe und die vier Enkel, welche die Tochter ihm nach und nach brachte, ſeine häusliche Glückſeligkeit ſehr vermehrten. Wenn wir alle ſo des Sonntags bei ihm verſammelt waren, war ihm dieſes ein rechtes Feſt, und man kann ſich keine angenehmere Familienunterhaltung denken, als die unſrige, während die Mutter noch wohl war. Münter mochte gern die Mahlzeit verlängern, legte die Arme auf den Tiſch und es wurde mit aller Lebhaftigkeit und Offenheit über alle möglichen Gegenſtände geſprochen; denn wie er ſelbſt ſeine Freiheit liebte, ſo ließ er auch gerne Jedem die ſeine. Für den feineren Scherz hatte Münter zwar nicht viel Sinn, ließ ihn aber gern walten, auch über ſich ſelbſt ergehen. Wenn er nun noch ein kleines Kind vor ſich nehmen, es auf den Tiſch ſtellen, es liebkoſen oder necken, auch wohl zu allerlei kleinen Ungezogenheiten verleiten konnte, war er überglücklich. Gewöhnlich war auch ein Hausfreund dabei, oder ein Reiſender, denn Ausländer mochte Münter gerne ſehen. Seine lebhafte Combinationsgabe zeigte ſich auch darin, daß es, wie wir oben angeführt haben, ihm gleich einfiel, wozu er Jeden gebrauchen, worüber er ihn ausfragen konnte. Konnte nun der Reiſende einigermaßen Rede ſtehen, und zeigte er ſich willig, ſo fühlte ſich Münter gleich angezogen, und lebte während ſeines Aufenthalts viel mit ihm. Nachmittags arbeitete er wieder, und auch die Abende waren gewöhnlich der Arbeit oder der Lectüre gewidmet; bedurfte er Zerſtreuung, ſo beſah er ſeine Sammlungen, verſchlang wohl auch einen Roman, ſelten ſetzte er ſich auf einige Augenblicke zu einer Parthie Whiſt hin, die Luſt und die Aufmerkſamkeit waren aber bald erſchöpft. Denn ſo wenig Münter eigentlich vergeßlich war, war

er doch oft, was man zerstreut nennt; er konnte dieselbe Geschichte nach ganz kurzen Intervallen zwei-, dreimal erzählen; konnte Gegenstände, die gerade vor seinen Augen lagen, emsig suchen und manches Sonderbare vornehmen. Er war aber sehr unbefangen dabei, und lachte selbst darüber so gut wie wir andern.

Münter war groß gewachsen und stark gebaut; seine Gesichtszüge waren schön, nur die Augen klein, doch lebhaft, aber die Haltung des Körpers und das Gehen, so wie die Kleidung waren bloß auf Bequemlichkeit berechnet. Als er älter ward, drückte seine Gestalt immer mehr die innere Würde aus, und in seiner schönen Amtstracht von schwarzem Sammet, mit der Ordenskette, erschien er sehr stattlich. Seine Gesundheit war sehr stark gewesen, nur etliche heftige Rosenfieber hatte er auszuhalten, und die Augen waren zuweilen angegriffen. Er konnte die stärksten Anstrengungen ertragen, der Schlaf kam meistens augenblicklich, und war sehr fest; der Magen vertrug die unregelmäßige Diät sehr gut. In den letzten Jahren fing die Gesundheit an zu wanken, er klagte über verschiedene locale Schmerzen, ein beschwerlicher Husten und mehrere Fieberanfälle stellten sich ein. Besonders erregte sein Aussehen unsere Besorgniß; er alterte zusehends, seine Züge wurden mehr hängend, und er konnte manchmal ganz unthätig und in sich gekehrt da sitzen. Weil aber doch seine Geisteskraft ungeschwächt, und er im Ganzen recht munter war, hofften wir auf eine günstige Krisis, und da starke Bewegung, wozu wir ihn sonst nicht bringen konnten, ihm immer wohl that, war eine lange Visitationsreise für den Sommer angesetzt, so wie Vorbereitungen zu einer Reise nach Rügen, wohin er sich immer gesehnt hatte, getroffen. Noch am Tage vor seinem Tode befand er sich wie gewöhnlich, ging des Nachmittags aus, und sein letzter Besuch war bei uns. Als er zu Hause kam, fand er sich

übel, und mußte ſich die Treppen hinauf begleiten laſſen. Als er, nachdem er ſich wieder etwas erholt hatte, in ſeine Stube ging, fiel er um. Der Anfall war gar nicht apoplektiſch, hingegen war der Puls faſt gar nicht zu bemerken, und er war bei völligem Bewußtſeyn, ſo daß er des Abends noch Anordnungen wegen der bevorſtehenden Oſterpredigt traf. Die Symptome waren denen der Cholera nicht unähnlich; vielleicht zeigte ein markirtes kaltes Fieber ſich in dieſer Geſtalt, wahrſcheinlicher aber fand ein Fehler in der Organiſation ſtatt, vielleicht in den Nieren, und dieſer hatte dann auch das frühere Uebelbefinden verurſacht. Am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags ſah ich ihn zum letztenmal. Er hatte noch das volle Bewußtſeyn, antwortete auf meine Fragen, und ſagte bloß: „wie lange kann man das aushalten?" Ich ſah wohl, daß ſein Zuſtand ſehr bedenklich war, hatte aber, ſo wie die Aerzte, keine Ahndung, daß das Ende ſo nahe wäre. Kaum eine halbe Stunde nachher drehte er ſich im Bette um, und verſchied durch einen leichten Tod, in Gegenwart zweier ſeiner Kinder. Er ſtarb am 9. April 1830 am Charfreitage, im 69. Jahre ſeines Alters.

Wenn der Eindruck, den die Nachricht des Todes eines Mannes hervorbringt, ein Zeugniß für das Leben des Verſtorbenen abgibt, ſo hatten die Kinder und die Freunde Münter's einen reichen Troſt. Wir wußten wohl, daß ſeine bedeutenden Eigenſchaften und ſein rechtlicher Charakter ihm allgemeine Hochachtung erworben hatten, und daß, wer ihn näher gekannt, ihn hatte liebgewinnen müſſen, es war aber kaum zu erwarten geweſen, daß ein Mann, der doch im Ganzen ſtill für ſich gelebt, und deſſen Eigenheiten wohl für Manche etwas Abſtoßendes mochten gehabt haben, ſich eine ſo allgemeine Liebe ſeiner Mitbürger hätte erwerben können. Die Theilnahme war aber allgemein, und Jeder fühlte, wie groß der Verluſt war. Meh-

rere gestanden, daß sie erst bei seinem Tode sich recht bewußt geworden wären, wie theuer ihnen Münter wäre.

Es war eine schöne Leiche. Die edlen Züge hatten alles Entstellende verloren, und waren in einer erhabenen Ruhe verklärt. Der Leichnam war in das feine weiße Meßgewand eingehüllt, das er als Bischof trug, auf der Brust lag ein Christusbild in Mosaik, das in ein vergoldetes Kreuz gefaßt war, womit er sonst seinen Bischofsmantel befestigte. Die königlichen Prinzen, die Staatsminister, die meisten hohen Beamten, die Professoren der Universität, die Geistlichkeit der Stadt und der Umgegend, und eine sehr große Zahl seiner Mitbürger aus allen Klassen begleiteten den Sarg, als er im feierlichen Trauerzuge aus dem Bischofshause nach der naheliegenden St. Petrikirche getragen wurde. Die Gebeine ruhen nach dem Willen des Verstorbenen auf dem Kirchhofe an der Seite des Vaters. Neben dem Brustbild des Vaters in Basrelief an der Kirchenmauer über dem Grabe ist jetzt auch ein solches Bild des Sohnes gesetzt.

Die Geistlichkeit des Stifts hat eine beträchtliche Summe zusammengeschossen, um ihrem werthen Bischof ein Denkmal entweder in der Frauenkirche zu Kopenhagen, oder in der Roeskilder Domkirche zu errichten. Sein Portrait in Steindruck nach einem Gemälde Hornemanns ist sehr ähnlich. Seine gleichfalls sehr ähnliche Büste in Marmor, vom Prof. Freund trefflich gearbeitet, ist so eben vollendet, und wird vermuthlich in dem neuen Universitätsgebäude aufgestellt werden. — Für die Nachgelassenen hat des Königs Gnade huldreich gesorgt.

3.

Die altbritiſche Kirche.

Von

Dr. Friedrich Münter,

Biſchof von Seeland.

Erſter Abſchnitt.

Pflanzung des Chriſtenthums in England, Schottland und Irland.

Wann das Chriſtenthum zuerſt auf den britiſchen Inſeln geprediget worden iſt, war lange ein Gegenſtand ernſthafter Unterſuchungen für engliſche Gelehrte, die ihrer Kirche ſo gern das möglichſt hohe Alter zugeeignet, und ſelbſt ihren apoſtoliſchen Urſprung behauptet hätten. Hiezu war ihnen nun eine Stelle im erſten Briefe des römiſchen Clemens an die Corinther, Kap. 5., ſehr erwünſcht, in der es heißt: er ſey mit ſeiner Predigt bis zur Grenze des Abendlandes (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen; welches man für ein ausdrückliches Zeugniß für die Reiſe des Apoſtels nach Britannien gehalten hat, weil die alten Schriftſteller das britanniſche Meer den weſtlichen Ocean nennen, die Briten bei den Dichtern ultimi Britanni heißen, das Gallien gegenüber wohnende Volk der Moriner extremi, ultimi hominum Morini, und dergleichen Ausdrücke mehr, die Stillingfleet ſorgfältig geſammelt hat. Auch haben wir ausdrückliche Zeugniſſe von kirchlichen Schriftſtellern. Die Apoſtel, ſagt Euſebius Demonstr. Evang. III. c. 7., wären keine Betrüger geweſen: ſolche Männer hätten ja wohl ihre Landsleute und Nachbaren mit einer unwahrſcheinlichen Ge-

ſchichte täuſchen können: welche Thorheit wäre es aber von ſo ungelehrten Leuten, die nur ihre Mutterſprache verſtanden, geweſen, es darauf anzulegen, die Welt durch die Predigt dieſer Lehre in den fernſten Städten und Gegenden zu täuſchen. Nun nennt er die Römer, Perſer, Armenier, Parther, Skythen, und fügt hinzu: einige ſeyen über den Ocean nach den ſogenannten britanniſchen Inſeln gegangen (ἐπὶ τὰς καλουμένας Βρεττανικὰς νήσους). Auch Theodoret nennt die Briten unter den von den Apoſteln bekehrten Nationen (Sermon. 9.) und ſagt außerdem ausdrücklich (in ψ. 116.), nachdem er von der ſpaniſchen Reiſe Pauli geredet, er habe auch das Heil nach den Inſeln gebracht, die im Ocean liegen, welches wahrſcheinlich gleichbedeutend iſt mit einer andern Stelle, wo es heißt: der Apoſtel ſey nach ſeiner Befreiung aus der römiſchen Gefangenſchaft nach Spanien gekommen, und habe von dort aus andern Nationen das Licht des Evangeliums gebracht (in II. ad Timoth. IV, 17.). Auch Hieronymus ſagt (in Amos cap. 9.), Paulus ſey nach ſeinem Aufenthalt in Spanien von dem einen Ocean zum andern gekommen, und ſein Fleiß im Predigen habe ſo weit gereicht als die Erde ſelbſt. Er habe (de script. eccles.) nach ſeiner Gefangenſchaft das Evangelium in den weſtlichen Gegenden gepredigt. Endlich behauptet auch Venantius Fortunatus a) daſſelbe, wo er von den Arbeiten des Apoſtels ſpricht:

Transit et Oceanum, vel qui facit Insula Portum,
Quasque Britannus habet terras quasque ultima Thule.

Die Möglichkeit der Sache läßt ſich auch nicht beſtreiten. Seit ſeiner römiſchen Gefangenſchaft bis zu ſeinem Tode hatte Paulus Zeit genug ſowohl zu einer Reiſe nach Spanien, von der ſo oft in den alten Schriftſtellern die Rede iſt, und von der wir aus Röm. XV, 24.

a) Vita S. Martini. L. 3.

28. wiſſen, daß er ſie im Sinne hatte, als auch nach Britannien. In Britannien waren bereits ſeit der Regierung des Kaiſers Claudius römiſche Colonien (bürgerliche ſowohl als Militärcolonien), zu denen wahrſcheinlich bereits London gehörte a). Es fanden daher unſtreitig Verbindungen Statt zwiſchen Rom und Britannien, und Stillingfleet hat mit vieler Combinationsgabe eine beſondere Veranlaſſung nachgewieſen, die Paulus zu einer Reiſe nach Britannien gehabt haben mag. Die Gemahlin des römiſchen Statthalters unter Claudius, A. Plautius, Pomponia Grăcina, ſcheint nämlich eine Chriſtin geweſen zu ſeyn, denn ſie ward, wie Tacitus erzählt b), fremden Aberglaubens halber (worunter man die chriſtliche Lehre verſtand) angeklagt, von ihrem Manne aber in einem häuslichen Gericht freigeſprochen. Sie kann alſo von Paulus bekehrt worden ſeyn, der ſich damals bereits in Rom befand; und ſo wie die ſo viel beſprochene Verbindung zwiſchen Seneka und Paulus ein Motiv zur Reiſe des Apoſtels nach Spanien, woher der römiſche Philoſoph ſtammte, geweſen ſeyn mag, ſo wäre es ja auch möglich, daß Pomponia Grăcina ihm eine Ausſicht auf die glücklichen Reſultate einer Reiſe nach Britannien von Spanien aus eröffnet hätte. Allein das alles ſind doch nur Möglichkeiten, und ſelbſt die Zeugniſſe der kirchlichen Schriftſteller für die Reiſe Pauli nach Britaunien bedeuten nicht ſo viel, als es beim erſten Anblick ſcheinen möchte. Theils ſind nicht alle darin einverſtanden, daß eben Paulus in Britannien geweſen ſey (mehrere ſprechen nur von den Apoſteln überhaupt); theils haben wir ſo viele Zeugniſſe der Art, die in den beſtimmteſten Ausdrücken von der Predigt des

a) Stillingfleet p. 43.

b) Tac. Annal. XIII, 32.

Evangelii in der ganzen Welt von den früheſten Zeiten an ſprechen, und deren Allgemeinheit durchaus Zweifel gegen die Richtigkeit jeder einzelnen Behauptung erregen muß, wenngleich ſo viel als Reſultat hervorgeht, daß das Chriſtenthum, wenngleich nicht von den Apoſteln, doch ſehr früh von chriſtlichen Lehrern nicht bloß im römiſchen Reiche, ſondern auch außer den Grenzen deſſelben gepredigt worden iſt, und in ſolchen Ländern wenigſtens einige Anhänger, wahrſcheinlich beſonders Griechen und Römer, gehabt hat.

2. Dieſes iſt auch von Britannien unbezweifelt, da ſowohl Origenes als Tertullian daſſelbe behaupten. Erſterer ſchreibt in ſeiner 4. Homilie über Ezechiel: Wann hat das Land der Britannier vor der Ankunft Chriſti den Glauben an Einen Gott (im Gegenſatz gegen die Druiden) angenommen? Eben ſo ſagt er in Lucam c. 1. hom. 6.: die Kraft des Heilandes iſt auch bei denen, die von unſerer Welt in Britannien geſchieden ſind, mit denen in Mauretanien, und mit allen denen, die unter der Sonne an ſeinen Namen glauben a). Er muß alſo von Chriſten in Britannien Kunde gehabt haben. Bei Alexandriens Welthandel fanden gewiß Verbindungen zwiſchen Britannien und Aegypten Statt. Auch mit der afrikaniſchen Küſte, daher Tertullian, oder wer ſonſt ungefähr zu derſelben Zeit in Afrika das Buch adversus Iudaeos geſchrieben haben mag, ähnliche Nachrichten haben konnte, wenn er Kap. 7., um gegen die Juden zu beweiſen, daß Chriſtus der wahre Meſſias ſey, ſagt: Getulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Die Uebertreibungen in dieſer Stelle ſind unleugbar, daß aber Chriſten in den von Tertullian genannten Gegenden geweſen ſind,

a) Uſſerius p. 74. 75.

läßt ſich nicht leugnen, ſonſt hätte die Stelle ja keine Beweiskraft gegen die Juden gehabt. Und die Romanis inaccessa loca von Britannien müſſen entweder im Innern der Inſel und gegen Irland hin, oder jenſeits der von den Römern ſeit Hadrians Zeiten gegen die nördlichen Britannier erbauten Mauer (an die zweite von Severus geſetzte Grenze iſt wohl noch nicht zu denken) geſucht werden.

Auch Gildas, der älteſte britiſche Schriftſteller, ſpricht von der Fortdauer der chriſtlichen Kirche in Britannien ſeit der erſten Pflanzung des Evangelii bis zur Verfolgung Diocletians, wenngleich daſſelbe nicht mit gleichem Eifer ſey erhalten worden a); wogegen eine Stelle des Sulpicius Severus b), daß zur Zeit der Verfolgung des Kaiſers Marcus Aurelius das Chriſtenthum erſt neulich jenſeit der Alpen bekannt geworden, nicht im Widerſpruch iſt, da er hauptſächlich davon ſpricht, daß damals erſt Chriſten in Gallien für das Chriſtenthum gelitten, und die Urſache davon aus der neulichen Pflanzung deſſelben herleitet.

3. Nennius und Beda haben die Nachricht c), daß ein britiſcher Fürſt Lucius (kein König von Britannien, den gab es nicht zu jener Zeit) gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts einen römiſchen Biſchof durch Abgeſandte um Miſſionäre gebeten habe, die auch gekommen wären und ihn und ſeine Unterthanen bekehrt hätten. Das mag wahr ſeyn. Es mag einen ſolchen Fürſten gegeben haben, von dem Uſſerius Münzen mit den Buchſtaben LVC und einem Kreuze geſehen haben will d).

---

a) Stillingfleet 54.

b) Sulp. Sev. Lib. II. p. 381. (365.)

c) Nennius hist. Brit. c. 18. Beda I. 4.

d) Uſſerius p. 39.

Die neueren Numismatiker kennen aber dieſe Münzen nicht, wiewohl das Kreuz auf den älteſten britiſchen Münzen nicht eben ſelten iſt, und immer dafür ſpricht, daß dort, wo dieſe geſchlagen ſind, das Chriſtenthum Religion des Fürſten war — könnten wir nur Ort und Zeit richtig beſtimmen a).

Die in Britannien gegründeten Gemeinen erhielten ſich das dritte Jahrhundert hindurch, zwar, wie Gildas berichtet, etwas lau; doch muß das Chriſtenthum Fortſchritte gemacht haben; ſonſt hätte ſich die Verfolgung Diocletians und Maximians im Jahr 303 nicht bis über die britiſchen Chriſten erſtrecken können. Cäcilius oder Lactantius bezeugt dieſes in ſeinem bekannten Werke de mortibus persecutorum c. 12. Die Standhaftigkeit einiger Märtyrer und Confeſſoren gewann hier, wie überall, der Religion neue Bekenner; und als Conſtantius Chlorus 305 ſelbſt nach der Thronentſagung beider Kaiſer Auguſtus ward, hörte die Verfolgung von ſelbſt auf. Die Kirche blühte nun, wie ſowohl Gildas als Beda ſagen b), in großem Frieden und großer Eintracht, bis die arianiſchen Streitigkeiten anfingen. Mit Conſtantin beſtieg das Chriſtenthum den Thron der Welt, und konnte ſich nun unter ſeinem und ſeiner Nachfolger Schutz ungehindert in ganz England ausbreiten, und die Religion der Druiden, ſo wie das römiſche Heidenthum allmählig verdrängen. Leider können wir aber keine Thatſachen anführen! Die Geſchichte enthält nichts!

4. Aus welchen Gegenden kam aber urſprünglich das Chriſtenthum nach England? Bisher ſcheinen die Nachrichten, welche ich angeführt habe, auf Rom hinzudeuten. Bei den Verbindungen zwiſchen der Hauptſtadt

a) Ueber Lucius ſ. Stillingfleet, Uſſerius und Spanheim. cf. Stäudlin 19. 20.

b) Gildas c. 8. Beda I. 8.

und ihren zumahl abendländischen Provinzen würde dieses auch nicht unwahrscheinlich seyn, wenn nicht ein Umstand im Wege wäre: die Verschiedenheit des Ritus von den frühesten Zeiten an, so weit unsere Nachrichten reichen, besonders in der Feier des Osterfestes, die der britischen Kirche nicht mit den Abendländern, sondern mit den Kleinasiaten, die deshalb Quartodecimaner genannt wurden, gemeinschaftlich war. Dieses zeigt deutlich auf einen asiatischen Ursprung hin. Und wenn wir uns nun erinnern, daß die Kirchen zu Lyon, Vienne und aller Wahrscheinlichkeit nach auch zu Marseille griechische Kirchen waren, daß sie in genauer Verbindung mit Kleinasien standen, und daß die griechische Sprache in jenen Gegenden den Gebildeten bekannt war — Irenäus schrieb ja selbst griechisch —, wenn wir zugleich bedenken, daß in Britannien die Druiden gleichfalls des Griechischen kundig waren; so dürfte sich wohl aus allem diesem der Schluß ziehen lassen, daß die britische Kirche ursprünglich von der griechischen abgestammt habe.

5. Die Geschichte des Kampfes, den das Christenthum mit der britischen Druidenreligion und dem römischen Heidenthum zu bestehen hatte, ist verloren. Letzteres unterlag gewiß durch seine eigene Schwäche; es konnte nur wenig Mühe kosten, es zu zertrümmern. Erstere ist uns noch zu unbekannt, um aus ihrer Natur, da die Thatsachen fehlen, schließen zu können. Ihre Hierarchie war wohl gegründet, in alle Zweige der Staatsverwaltung verflochten und sehr mächtig; wie aber ihre Lehre beschaffen gewesen, ob theistisch oder abgöttisch, ist noch nicht entschieden. Origenes sagt a): Wann stimmte Britannien vor der Geburt Christi im Glauben an Einen Gott überein? Und es ist gewiß ein Mißverständniß von Camden und Godwin, wenn sie be-

a) In Ezech. hom. 4.

haupten, Origenes habe geglaubt, die Druiden hätten die Briten von der Einheit Gottes belehrt a). Die ſpärlichen Nachrichten, die wir von der Druidenreligion haben, zeigen Heidenthum, Opfer, ja ſogar Menſchenopfer, und höchſtens dürfte man eingeſtehen, daß ihre geheime Lehre, die ſie aber um ihres eigenen Vortheils willen ſorgfältig vor dem Volke verbergen mußten, die große Wahrheit von der Einheit Gottes enthalten habe. Dieſes aber konnte dem Chriſtenthum nicht zur Förderung dienen. Auch die römiſchen und griechiſchen Philoſophen erkannten die Einheit Gottes und waren dennoch Gegner der neuen Religion, die auf den Dächern predigte, was ſie nur insgeheim lehrten. Wir können alſo mit Gewißheit einen Kampf zwiſchen den Druiden und dem Chriſtenthum annehmen; und dieſer wird durch Traditionen aus Irland, von denen ich bald reden werde, noch wahrſcheinlicher; ſo wie es auch durch eine ſchottiſche Tradition von Trathal, dem Großvater Fingals, der die Druiden vertrieben haben ſoll, begreiflich wird, daß auch Fürſten, ihrer Hierarchie und Tyrannei müde, wie etwa jener Lucius in England, ſich den Chriſten in die Arme geworfen haben mögen.

6. Ueber die erſte Predigt des Chriſtenthums in Schottland haben wir nur Sagen. Die Bewohner des Landes waren aller römiſchen Civiliſation fremd b), wiewohl, wenn wir den oſſianiſchen Geſängen trauen dürfen, bei weitem nicht ſolche Barbaren, wofür ihre Nachbaren ſie ausgaben, und ein edler, jeder Ausbildung fähiger Menſchenſtamm. Sie hießen Caledonier. Zur Zeit der Römer theilten ſie ſich in zwei verſchiedene Stämme, Pikten und Scoten, die oft Kriege mit einander führten, und deren

a) Stillingfleet 57.

b) Hieronymus über ſie. Oſſian II, 241.

Abstammung noch unentschieden ist a). Daß Tertullians **Romanis inaccessa loca**, zu denen das Christenthum hindurch gedrungen sey, nicht nothwendig vom nördlichen England, oder den jenseit der Mauer Hadrians gelegenen Gegenden zu verstehen sey, habe ich bereits bemerkt; allein, daß doch während der nächsten Menschenalter vor Constantin der Verkehr der Caledonier mit den Römern im Kriege und Frieden fortgedauert und zugenommen habe, läßt sich nicht in Zweifel ziehen. Die ossianischen Gesänge kennen Caracal, den Sohn des Königs der Welt b); und Ossian spricht von seines Sohnes Oscar Krieg mit Caros (Carausius), dem Zeitgenossen Diocletians c). Ja wir haben noch die Sage von einem Gespräche Ossians mit einem Culdeer; die aber durch eine andere, die ihn mit dem heil. Patrik, dem Apostel der Irländer, der ihn bekehren wollte, in Verbindung setzt d), sehr unsicher gemacht wird, und höchstens nur dazu dient, zu zeigen, daß man bereits in sehr frühen Zeiten von Missionsversuchen in Schottland gesprochen hat.

Die Sage spricht von einem schottischen Könige Donald, der nebst der Königin, seinen Kindern und mehreren andern sey getauft worden, und den römischen Bischof Victor gebeten habe, Lehrer zu senden, welche Schottland bekehrt hätten. Diese Nachricht gibt Hector Boethius, der im Jahr 1526 seine schottische Geschichte schrieb. Vielleicht hat er aus Joh. Forduns Scoti-cronicon aus der Mitte des 14. Jahrhunderts geschöpft, der dieselbe Nachricht, doch mit Verschweigung des Namens

---

a) Finn. Magnusen.

b) Ossian II, 223. Fingal soll in seiner ersten Jugend mit ihm Krieg geführt haben.

c) ibid. 224.

d) Von Culdeern ist im Ossian die Rede; ein Culdeer heißt der Sohn der geheimen Halle (Einsiedler) Ossian II, 391.

Victor und etwas kürzer hat. Für ſo frühe Zeiten iſt ein mehr als 1000 Jahre jüngeres Zeugniß von geringem Gewicht. Es mag aber in Schottland eine Sage gegangen ſeyn von Verkündigung des Chriſtenthums in Schottland zu den Zeiten des Kaiſers Severus, welche mit jener, daß Oſſian mit einem Culdeer bekannt geweſen ſey, in irgend einer Verbindung ſtehen mag. Der Name des römiſchen Biſchofs paßt zu der Zeit. Victor ſtarb 202. Wie ſollte aber die Sage auch dieſen Namen erhalten haben? Er macht ſie um ſo verdächtiger. Als Fordun ſchrieb, war Schottland katholiſch. Alle Miſſionen mußten von Rom ausgegangen ſeyn! Daher auch der Name des Pabſtes! Wir werden ſehen, daß der zuverläſſigeren Geſchichte zufolge nicht römiſche, ſondern britiſche und iriſche Prieſter das Chriſtenthum in Schottland verkündigt haben. Uebrigens müſſen wir aber auch geſtehen, daß keine Geſchichte, ſelbſt die iriſche nicht ausgenommen, ſo fabelhaft und von ächten zuverläſſigen Quellen ſo entblößt iſt, wie die ſchottiſche, und daß man ſelbſt, wenn von Schottland die Rede iſt, nicht wiſſen kann, ob nicht Irland gemeint iſt a).

7. Irland mußte ſeiner Lage nach am ſpäteſten mit dem Chriſtenthum bekannt werden, und doch haben wir ſehr frühe und, wie es ſcheint, nicht eben verwerfliche Nachrichten von der erſten Bekanntwerdung deſſelben auf dieſer Inſel. Den alten Jahrbüchern zufolge regierte dort um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein König Namens Cormak. Dieſer ſoll gegen das Ende des Jahrhunderts die Regierung niedergelegt und ſeinem Sohne Cairbre b) übertragen, ſich darauf in die Einſamkeit zurückgezogen, und mit Forſchungen über Regierungskunſt, Geſetzgebung und Religion beſchäftigt haben, deren Re-

a) Stäudlin p. 50 ff.

b) Oſſian II, 247.

sultate er zur Belehrung seines Nachfolgers niederschrieb. Diese Untersuchungen führten ihn zu der Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Heidenthums und der druidischen Religion, gegen die er nun sich erklärte, die Lehre von Einem Gott öffentlich annahm, und alles Heidenthum aus seinem Hause verbannte. Sein Einfluß auf das Volk war sehr bedeutend. Die Druiden fürchteten für ihre eigene Existenz, und gaben sich große Mühe, ihn wieder zum Glauben seiner Väter zurückzuführen. Er blieb aber standhaft und widerlegte ihren Polytheismus mit siegreichen Gründen. So weit die irischen Annalen. Wüßten wir mehr von diesem aufgeklärten und für jene Zeiten höchst merkwürdigen Fürsten, so würden wir vielleicht nachspüren können, wie die von ihm ausgestreute Saat allmählig aufging und Frucht trug, bis ungefähr Ein Jahrhundert später der heil. Patrik auftrat. Doch können wir von andern Sagen geleitet einigermaßen nachweisen, wie die Lehre der Druiden dem Könige Cormak verhaßt geworden ist.

Schon längst hatten die Druiden sich durch ihre Herrschsucht verhaßt gemacht und ihre Macht hatte abgenommen, da wenigere vom Adel in ihren Orden eintraten. Die Stunde ihres Untergangs in Schottland schlug um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Damals war Trathal, der Großvater Fingals, zum Feldherrn gegen die Römer ernannt worden — das möchte vielleicht in die Zeiten Hadrians passen. — Als er vom Feldzuge zurückkam, forderten die Druiden, daß er sogleich die Dictatur niederlegen sollte. Er weigerte sich dessen, und ein Bürgerkrieg entstand, in dem die Druiden unterlagen und sich nach der Insel Hiona, Hy oder Iona begaben, wo sie noch einige Menschenalter hindurch ihr Daseyn erhielten, bis der h. Columba demselben ein Ende machte a).

a) Gallische Alterth. II, 242.

So ward der Haß gegen die Druiden in der Familie Trathals erblich. Sein Urenkel Oſſian gedenkt ihrer niemals. Aber Cormak war der Sohn Conars, eines Bruders des Königs Trathal von Morwen, der von den Einwohnern von Ulſter, denen Trathal ihn zur Hülfe geſchickt hatte, zum König war erwählt worden a). So hatten denn die Druiden, deren Herrſchaft in Schottland eben zu Grabe ging oder gegangen war, Urſache, daſſelbe für ihr Reich in Irland zu fürchten; und wenn ſie nicht ſobald deſſen Untergang erfuhren, war die Urſache davon, daß Cormak ſie nur mit friedlichen Mitteln bekämpfte, und ſie in keinem Bürgerkriege, wie in Schottland, unterlagen.

8. Die Fabeln von Miſſionären, die ſeit der Apoſtel Zeiten Irland beſucht haben ſollen, hat Uſſer gehörig gewürdigt b). Damit iſt aber nicht geſagt, daß nicht chriſtliche Geiſtliche aus dem benachbarten Britannien ſollten hinüber gekommen ſeyn, um das Chriſtenthum dort zu predigen, beſonders nachdem daſſelbe unter Conſtantin und ſeinen Söhnen die herrſchende Religion im Reiche geworden war c). In etwas ſpätere Zeit gehört Coelius Sedulius ein Irländer (er wird zwar Scotus genannt, Scotia iſt aber Irland), ein nicht zu verachtender lateiniſcher Dichter, von dem wir eine evangeliſche Geſchichte und einige andere kleine Gedichte haben. Er ſoll der Schüler eines irländiſchen Erzbiſchofs Hildebert geweſen ſeyn, den man zuweilen, ohne auf den großen Unterſchied der Zeiten Rückſicht zu nehmen, mit Hildebert von Mans verwechſelt hat. Hildebert mag nun in Irland oder irgendwo ſonſt gelebt haben, Erzbiſchof in Irland war er gewiß nicht. Sedulius aber war auf ſeinen Reiſen gebildet, beſonders in Italien. Er wird bald Antiſtes und Epiſcopus,

a) Poems of Ossian II, 247.

b) Prim. c. 16.

c) Uſſerius p. 405.

bald Presbyter genannt. Ueber alles dieses läßt sich aber nichts entscheiden. Wir wissen nichts, als daß ihn Balaeus Scotorum Australium Episcopum nennt a). Dieser Mann ist aber ohne Glaubwürdigkeit. Auch Märtyrer soll Irland in jenen frühen Zeiten gehabt haben, deren Namen, und was von ihnen erzählt wird, Usserius anführt. Wir lassen dieses alles dahin gestellt seyn, sind aber mit dem gelehrten Primaten darüber einverstanden: daß doch schon vor den Zeiten des Palladius Christen in Irland gewesen sind b). Von diesem sagt nun ein Zeitgenosse, Prosper von Aquitanien, Bischof Coelestin von Rom habe ihn im J. 431 den schon an Christum glaubenden Scoten (Irländern) als ersten Bischof zugesandt. c) Er war wahrscheinlich ein geborner Brite, und Diakonus der römischen Kirche. Nun spricht die Sage wohl von vier früheren Bischöfen, die in Irland gewesen d). Wir überlassen diese aber den Actis sanctorum. Ihre Namen waren Albaeus, Declanus, Chiaranus und Ibarus. Sie müssen jedoch gleichzeitig mit dem h. Patrik, und obgleich auch sie von Rom ausgesandt waren, doch anfangs nicht einig mit ihm gewesen seyn, welches vielleicht das einzige Wahre in der Geschichte ist, daß nemlich Patrik, als er nach Irland kam, bei einigen dortigen Bischöfen Widerspruch gefunden. Uebrigens hat Usser sich viele Mühe gegeben, den Ausdruck des Prosper, Palladius sey primus episcopus gewesen, den der römische Bischof nach Irland geschickt habe, mit der Meinung zu vereinigen, daß schon früher Bischöfe dort waren. Entweder sey unter primus die erzbischöfliche Würde zu verstehen, oder Palladius werde der erste im Verhältniß zum zweiten von Coelestin gesandten

a) Usserius 408.
b) ibid. 416.
c) Chron. ad h. a. in Canisii Lect. antiqu. I. p. 309.
d) Usserius p. 417 sq.

Biſchof genannt. Er könnte wohl auch der erſte vom Pabſt geſandte geweſen ſeyn, da die frühern aus England oder Gallien haben abgeordnet ſeyn können. Freilich die ſtrengen Katholiken wollen keine anderen Biſchöfe im Occident anerkennen, als die vom römiſchen Stuhle abhängig ſind, und darauf zielen auch alle ſpäteren iriſchen Erzählungen a). Ueber die Sendung des Palladius enthalten iriſche Lebensbeſchreibungen des h. Patrik einige Nachrichten. Eine derſelben macht ihn zum Archidiakonus der römiſchen Kirche. Coeleſtin ſoll ihn mit 12 andern (gleichſam zur Nachahmung der 12 Apoſtel) nach Irland geſchickt haben; als er nach Laginia gekommen ſey, habe ihn der König Nathi, Garrchons Sohn, vertrieben; nach andern, die Heiden hätten ihn verfolgt, und er ſey in Lebensgefahr gerathen. Beides mag wahr ſeyn! Doch habe er einige wenige getauft, und drei kleine hölzerne Kapellen errichtet, auch vier Schulen dort hinterlaſſen, denen er ſeine Bücher und einige Reliquien der Apoſtelfürſten übergab. Dieſe ſollen in einem von ihm erbaueten Kloſter bewahrt worden ſeyn. Auf ſeiner Rückreiſe nach Rom überraſchte der Tod ihn in Britannien nicht fern von der piktiſchen Gränze b).

9. Mit größerem Erfolge predigte Patrik den Irländern, und erwarb ſich den Namen eines Apoſtels dieſes Volkes c). Der Sohn eines Diakonus, der Enkel eines Presbyters, der Schweſterſohn des h. Martin von Tours war Patrik zu Ailcluade, Oſſians Balcluta, nahe bei der Mauer Severs und unſern Glasgow, geboren. Damals gehörte der Ort zu Britannien, jetzt zu Schottland, und hat nach ihm den Namen Kirk Patrik. Das Jahr ſeiner Geburt

a) Stäudlin 40.

b) Uſſerius 423. 424.

c) Uſſerius 426.

wird verschieden angegeben: Usserius nimmt das Jahr 372 an. In seiner frühen Jugend zogen seine Eltern nach Armorika, wo sie sich noch aufhielten, als der irische König O Neal der Große mit einem irischen und schottischen Heere Britannien und das gegenüber liegende Armorika überfiel, plünderte und die Gefangenen mit sich fortführte. Auf diese Art ward Patrik mit zwei seiner Schwestern, zwischen 15 und 16 Jahre alt, in Irland verkauft. Seine Gefangenschaft war hart; er mußte sechs Jahre lang das Vieh hüten, bis im siebenten Herkommen und Gesetze ihm seine Freiheit wiedergaben. In seiner Heimath fühlte er bald den Trieb nach Irland zurückzukehren und dort das Christenthum zu verkündigen, allein mehrere uns unbekannte Umstände verzögerten die Ausführung dieses Entschlusses. Seine Geschichte ist verschiedene Jahre hindurch dunkel und mit Sagen vermischt von mehreren Gefangenschaften, von denen wenigstens die dritte sich in die erste aufzulösen scheint. Vier Jahre war er bei seinem Oheim Martin von Tours, unter dessen Anleitung er sich zum geistlichen Amte vorbereitete, und von dem er die Tonsur und Weihe zum Diakonus und Priester erhielt a). Das Jahr nach Martins Tode, 402, als Patrik dreißig Jahre alt war, ging er nach Rom, und begegnete unterwegs den Bischöfen Declan und Chiaran, die nach Irland zurückkehrten. Dort studirte er fleißig, lebte unter den Kanonicis der Laterans-Kirche, und besuchte mehrere Inseln des tyrrhenischen Meeres, wo Mönche und Einsiedler sich aufhielten. Pabst Coelestin sandte ihn nach Usserii Rechnung im J. 432, ein Jahr nach dem Tode des B. Palladius, nach Irland. Vorher empfing er die bischöfliche Weihe, ungewiß von wem, ob in Gallien oder Rom: mit ihm wurden mehrere zu den untern Graden ordinirt, wahrscheinlich Britannier und Irländer.

a) Usserius 434.

Mit 24 oder nach andern 34 Gefährten landete Patrik im erſten Jahre des Biſchofs Sirtus von Rom in Irland. Derſelbe Fürſt Nathi, der dem Palladius Widerſtand geleiſtet hatte, widerſetzte ſich auch ihm. Ein anderer aber, Sinell, Finchads Sohn, ließ ſich überzeugen und war der erſte Irländer, den Patrik taufte. Von da ſegelte er nach einer kleinen der Küſte der Grafſchaft Dublin benachbarten Inſel, die nach ihm den Namen Holm-Patrik erhielt. Von dieſer ſetzte er wieder nach der Küſte von Ulſter über, und reiſete zu ſeinem alten Herrn, dem Fürſten Milcon von dal-Araida a). Dort kam Cernoch, oder auf britiſch Carantocus, der Sohn eines britiſchen Fürſten, zu ihm, um ſeine Arbeit zu theilen. Sie verabredeten aber, der eine zur Rechten, der andere zur Linken zu gehen, und nur einmal des Jahrs zuſammen zu kommen. Als nun Oſtern ſich nahte, beſchloß Patrik, mit den Seinigen nach Taraghe, dem durch Oſſians Geſänge ſo berühmten Temora, der Reſidenz der iriſchen Könige und dem Hauptſitze des iriſchen Heidenthums, zu gehen, damit dort, den Worten des 74 (73) Pſalms V. 14 gemäß, der Herr das Haupt des Drachen zertreten könne. Sie machten die Reiſe zu Schiffe, und langten zu Temora an, wo der König, die Großen und die Druiden eben zu einem großen Feſte verſammelt waren. Am erſten Oſtertage erſchien während des Feſtgelages Patrik mit zweien ſeiner Schüler und bat um Gehör. Seine Predigt machte vielen Eindruck. Das Beiſpiel der Königin wirkte auf die Menge: endlich entſchloß ſich auch der König zur Annahme des Chriſtenthums; und nun machte es reißende Fortſchritte im Lande b). Die größere Bildung des Volks, wahrſcheinlich auch der Ueberdruß, den es ge-

a) Uſſerius 441. Andere Erzählungen bei Stäudlin 43.
b) Stäudlin 44.

gen die Herrschaft der Druiden empfand, bahnte dem Christenthum den Weg. Patrik und seine Gefährten waren unermüdet im Predigen, reiseten im ganzen Lande umher, wendeten sich an die Fürsten und Vornehmen, und erreichten ihren Zweck über alle Erwartung. Es würde zu weitläuftig seyn, ihnen auf ihren Wanderungen zu folgen. Nur eine Geschichte möge hier Platz finden. Der Hauptgötze von Irland war Crom Cruach, der stand zu Magh-slecht, war von Gold und Silber, zwölf steinerne (nach anderen eherne und kleinere) Idole um ihn mit goldenen Angesichtern. Ihm opferten die Iren ihre erstgebornen Kinder, und bückten sich so oft mit Gesicht, Armen und Knieen zur Erde, daß drei Viertel des Volkes davon umkamen. Daher heißt der Ort Magh-slecht, der Ort des Bückens. Dieß war völlig der phönizische Baal, und die Iren behaupten auch, nicht ohne Grund, daß die Phönizier oder Carthager diese scheußlichen Menschenopfer nach Irland gebracht haben. Dieses wollte Patrik sehen, und, während er betete, ward das Idol zertrümmert a). Als ein Wunder wird die Geschichte erzählt, auch mit Zusätzen: es sey auf die Drohung Patriks mit seinem Stabe zusammengestürzt: die zwölf andern wären in die Erde versunken, die Köpfe hätten aber aus ihr hervorgeragt. Wo das Volk des Heidenthums überdrüßig war, konnten dergleichen Wunder leicht geschehen.

Kirchen wurden überall gebauet, die Errichtung von bischöflichen Sitzen wurde aber, so lange Patrik noch umherreiseten, aufgeschoben, und erst ungefähr zehn Jahre nach seiner Ankunft im Lande begonnen. Der erste bischöfliche Sitz war der zu Clogher, wo er sich anfangs selbst niederließ, dann aber einen andern einsetzte, und sich nach

a) Bibliotheca Ms. Stowensis I. p. 41. 42.

Armagh begab, wo ihm ein groſses Stück Land geſchenkt worden war, und wo er eine Stadt von bedeutender Anlage, eine Kathedralkirche, mehrere andere Kirchen und Klöſter bauete, Einwohner herbeizog, und Schulen ſtiftete. Hier wollte er den Metropolitanſitz errichten. Aus Britannien holte er nun ſelbſt mehrere Gehülfen, die er zu Biſchöfen weihete, hielt darauf, ungewiß in welchem Jahre, eine Synode in Armagh, zur erſten Einrichtung der neuen Kirche. Die Statuten a) zeigen, daß noch alles ziemlich ungeregelt war, daß auch damals ſchon Geiſtliche in Irland ſich Ausſchweifungen und Unanſtändigkeiten erlaubten, daß ſich dort ſchon Mönche und Nonnen fanden. — Noch eine Synode hielt Patrik, von der ſich gleichfalls Canones erhalten haben; ſo wie man nachher aus ſeinen Schriften kirchliche Anordnungen geſammelt hat. Das Jahr ſeiner zweiten Synode iſt gleichfalls unbekannt. — Patriks Aufenthalt bei ſeiner erzbiſchöflichen Kirche währte nicht lange. Er ging wieder auf Miſſionsreiſen, auf denen wir ihm nicht weiter folgen wollen, als daß wir bemerken, daß er in der Gegend des jetzigen Dublin Fürſt und Volk bekehrte, den Grund zur Kathedralkirche von Dublin legte und Biſchöfe einſetzte; daß er in Munſter, wo das Chriſtenthum ſchon Bekenner hatte, den König und die Groſsen gewann, und auf einer Synode, die er dort hielt, Emly zum Metropolitanſitz der Provinz erklärte, von dort wieder nach Leinſter zurückging, wo er auch an Staatsgeſchäften Antheil nahm. Es war auf ſeinen Antrieb, daß der König Logary II. die alten Urkunden zur Geſchichte von Irland ſammeln, von den Flecken des Heidenthums reinigen, in die öffentlichen Archive niederlegen, und Abſchriften davon der

a) Wilkins Concil. M. B. I. p. 3.

Sorgfalt der Bischöfe zur Verwahrung in den Kirchen übergeben ließ. Dieselbe Verbesserung ward auch mit den Landesgesetzen vorgenommen, und dieselben in den sogenannten königlichen Psalter eingetragen a), der im königlichen Palast zur Nachsicht niedergelegt ward.

So wirkte Patrik wohlthätig für die Civilisation des Reichs. Er ging planmäßig zu Werke. Nun erst, da Ordnung im Ganzen war, konnte er die Kirchen und Klöster, die er errichtet hatte, in Provinzen theilen und durch Zehnten und Anweisung anderer Einkünfte für den Unterhalt der Geistlichkeit sorgen. Gewiß haben die liegenden Gründe und andere Besitzungen der Druiden dazu vorzüglich beitragen müssen. Es mußte ja außerdem dafür gesorgt werden, daß das Volk nicht durch viele neue Abgaben gleich anfangs gegen die neue Religion eingenommen würde. Was aber von der alten auf die neue übertragen ward, war nicht lästig, da man desselben gewohnt war.

Nach seiner Zurückkunft nach Armagh ernannte er sich dort einen Nachfolger, den Benignus, den er zum Bischof weihte, wahrscheinlich um dem Missionsgeschäft, das er in der Folge unermüdet in Leinster und den nördlichen Gegenden von Ulster betrieb, sich ganz widmen zu können, reisete einige Jahre darauf nach Rom, wo damals Leo der Große Pabst war, wahrscheinlich um seine Einrichtungen nach dem Muster der römischen zu vervollkommnen; denn die eigentlichen Zwecke seiner Reise sind uns unbekannt. So viel ist aber gewiß, daß er an nichts weniger dachte, als die irische Kirche dem römischen Pontifikate, so hoch er auch den römischen Bischof ehrte, zu un-

---

a) Stäudlin p. 46. 47.; eine Handschrift des Psalter of Cashel ist in der bodlejanischen Bibliothek. S. Biblioth. Ms. Stow. I, 165.

terwerfen. Er handelte ſtets in ſeinem eigenen, nicht im Namen des Pabſtes. Er ernannte und weihte die Biſchöfe in Verbindung mit den Königen, den Laien und dem Clerus. Auf ſeiner Rückreiſe durch Britannien machte er die Regeln des von ihm geſtifteten Mönchsordens (Cursus Scotorum), von dem ſpäterhin die Rede ſeyn wird, bekannt, und nahm Biſchöfe und Mönche mit. In Irland ſelbſt war er nicht mehr Erzbiſchof von Armagh, wohl aber der Vater der Geiſtlichkeit und des Volks, mit all' der Gewalt verſehen, die kindliche Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen ihm gab, und die er für das allgemeine Beſte anwandte. Es war apoſtoliſche Macht, die er ausübte, und kraft deren er umherreiſete, lehrte, Synoden hielt, Unordnungen abſtellte, die Kirchenzucht einführte u. ſ. f. So ſetzte er ſein wirkſames und höchſt wohlthätiges Leben noch eine Reihe von Jahren hindurch fort, brachte ſeine letzten Tage in den Klöſtern von Saul und Armagh zu, und ſtarb endlich im höchſten Alter, in ſeinem hundert und zwanzigſten Jahre a). Seine Wunder übergeht billig die Geſchichte. Sie ſind wohl größtentheils Legenden ſpäterer Jahrhunderte. Ein ſolcher Mann erlaubte ſich keine Täuſchung, und bedurfte ihrer auch nicht. Daß das dankbare Volk ihn auf die Altäre erhob, war ſehr natürlich. Wenige haben wie er und Anſcharius eine ſolche religiöſe Feier ihres Gedächtniſſes verdient. Seine Lebensbeſchreibungen in iriſcher und lateiniſcher Sprache ſind zahlreich. Die wichtigſten von ihnen hat Uſſerius angezeigt. Man rechnet aber nach ſeiner Angabe 65 oder 66 verſchiedene. Sie ſind voll von Fabeln und Legenden; die Wahrheit läßt ſich aber deſſen ungeachtet herausfinden. Die älteren hat im 12ten Jahrhundert Jocelin zu ſeiner Lebensbeſchreibung dieſes Heiligen benutzt. Sein Leben ſteht umſtändlich, aber, wie man ſich wohl vorſtellen kann, nicht kritiſch beſchrieben in

a) Zu dieſem allen Stäudlin.

den Actis Sanctorum (den 17. März). Die Fabel von dem Fegfeuer des heil. Patrik, das gewissermaaßen mit der Höhle des Trophonius in Böotien verglichen werden kann, ist nun vergessen a). Den Ort selbst haben die Protestanten gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zerstört.

Zweiter Abschnitt.

Schulen und Gelehrsamkeit in Britannien und Irland.

In den früheren Jahrhunderten nach den Völkerwanderungen, als ganz Europa immer mehr in Barbarei versank, war Irland noch immer ein lichter Punkt, oder eigentlich die Aufklärung der östlichen Länder Europa's hatte sich in diese erst seit Kurzem durch das Christenthum civilisirte Insel zurückgezogen und fing an, von dort aus wieder ihre Strahlen nach dem festen Lande hin zu verbreiten. Dieses war um so wunderbarer, als Irland niemals den Römern, von denen sonst alle Bildung in die westlichen Länder ausging, unterworfen gewesen war; und was für Fabeln man auch in neueren Zeiten über die Alterthümer und früheste Geschichte dieser Insel bemüht gewesen ist auszubreiten, so steht doch dieses Resultat fest. Die Barbarei der frühern Jahrhunderte, die auch kurz vor der Bekanntwerdung des Christenthums in Irland Hieronymus eingesteht, thut dieser Wahrheit keinen Eintrag. Und doch muß, selbst während jener Periode von Wildheit, die Nation viele Anlagen zu einer höhern Bildung gehabt haben. Dieses bezeugen die ossianischen Gesänge, von denen viele Be-

---

a) Heiligen-Lexikon p. 1953. Casp. Löscher de fabuloso Patricii purgatorio. Lips. 1670. Campions historye of Ireland (Dublin 1633.) p. 39.

gebenheiten, die auf iriſchem Boden geſchehen ſind, mit großer Lebendigkeit darſtellen. Auch zeigt der gebildete Zuſtand der Irländer im achten Jahrhunderte, wie weit ſie damals ſchon vorgeſchritten waren; und daß dieſes nicht in einem kurzen Zeitraume, ſondern mehrere Menſchenalter hindurch hat müſſen bewerkſtelligt worden ſeyn, bedarf wohl keines Beweiſes. Ich kann mich hierüber um ſo kürzer faſſen, da Thorkelin dieſen Gegenſtand in einer eigenen Abhandlung erörtert hat a), und ich mich zu meinem Zweck damit begnügen darf, die Hauptmomente anzugeben.

2. Schon zu Tacitus Zeiten waren die iriſchen Häfen beſſer bekannt, als die engliſchen, weil in ihnen größerer Handel getrieben ward. Und beſonders verliert ſich die Leinſpinnerei und Weberei der Iren ins höchſte Alterthum. Die älteſten Geſetze, die ſich erhalten haben, zeigen ferner, daß der Ackerbau und die Viehzucht in einem blühenden Zuſtande waren. Die Wälder wurden ihren Vorſchriften gemäß eingehegt. Es ward Obſtzucht getrieben und der Weinſtock war den Irländern nicht fremd. Auch die Handwerke waren nichts weniger als in ihrer Kindheit. Auf Reiſen gebrauchte man Wagen, die ja nicht ohne Wege und Heerſtraßen gedacht werden können. Für dieſe ward ſehr geſorgt. Auf den hohen Gebirgen fand man ſogar Häuſer, um Reiſende zu beherbergen. Man kannte auch die Metalle, und die Irländer entdeckten bald in ihrem Vaterlande reiche Eiſenminen, ſo daß ſie nicht mehr nöthig hatten, dieſes Metall im celtiberiſchen Spanien zu kaufen b), und zum Schmieden hatten ſie auf ih-

a) Beviis at de Irske ved Ostmannernes Ankomst til Irland i det ottende Aarhundrede fortiene en udmaerket Rang plandt de mest oplyste Folk i Europa paa de Tider. Am Schluß des vierten Bandes der neuen Schriften der K. D. G. d. W. 1793.

b) Eiſen heißt celtiberiſch Hiero, iriſch Jeran, Irvan; daher das engliſche Iron, das nordiſche Jarn, das däniſche Jern.

rer eigenen Insel Steinkohlen. An Gold und Silber hatten sie Ueberfluß und verarbeiteten dasselbe zu Kunstwerken. Im Lande selbst blühte inländischer Handel, Märkte wurden zu gewissen Zeiten gehalten; und ungeachtet des mit großer Härte geübten Strandrechts war auch der ausländische blühend. Irländer besuchten fremde Häfen. Island kannten sie vor der Niederlassung der Norweger, und hatten dort wahrscheinlich eine Faktorei, die sie aber nachher verließen. Aber auch in spätern Zeiten haben sie die Insel besucht, sonst hätten die isländischen Bischöfe keine Kirchengesetze gegen sie geben können. Ihr kühner Geist führte sie sogar auf Entdeckungsreisen im fernen Ocean, vielleicht selbst nach Amerika a). Eine solche Einsicht, Thätigkeit und Gewandtheit in dem bürgerlichen Leben, in Handel, Gewerben und Künsten kann nicht ohne Geistesbildung gedacht werden. Und daß diese auch den Irländern nicht fehlte, liegt klar am Tage.

3. Die Druiden mögen vorangegangen seyn. Sie schränkten sich aber gewiß auf ihre Kaste und auf den Adel ein. Größer war aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluß der Barden. Durch sie ward die Einbildungskraft belebt, das Gefühl erregt, die Sprache ausgebildet. Mehrere ossianische Gesänge, z. B. Cuchullin, von dem die Tradition noch jetzt zu erzählen weiß b), sind irisch, wenigstens verstehen die Irländer dieses Gedicht, und daß es älter ist, als das Christenthum in Irland, läßt sich wohl kaum bezweifeln c). Aber das Christenthum war es, das der Bildung dieser Inselbewohner die wahre Richtung gab, und in den Klöstern Männer erzog, die nicht bloß in der Religion, sondern auch in den Wissenschaften die Lehrer der Nationen wurden und das Licht nicht bloß in England

a) Thorkelin 579.

b) Luath.

c) Bereits die heidnischen Irländer hatten Schriftsprache. Stäudlin I, 38. 46.

und Schottland, ſondern auch über das Meer in Frankreich und bis mitten in Deutſchland verbreiteten. Dieſen Klöſtern ſey jetzt unſere Aufmerkſamkeit gewidmet.

In England war ſeit der Zeit der britiſchen Könige das Kloſter Banchor, Bangor (wohl zu unterſcheiden vom gleichnamigen biſchöflichen Sitz, in Wales unweit Cheſter gelegen) hochberühmt a). Es ſoll 2400 Mönche enthalten haben, die Tag und Nacht, wie die konſtantinopolitaniſchen Akoimeten, jede Stunde hundert an der Zahl, den Gottesdienſt verrichteten. Aus dieſem Kloſter gingen auch ſehr viele Miſſionäre hervor, die das Chriſtenthum auf dem feſten Lande verbreiteten b). Es wurden in ihm die Wiſſenſchaften mit Erfolg getrieben, und wenn es wahr iſt, daß Pelagius in der Gegend deſſelben geboren und Mönch in ihm geweſen ſey, ſo läßt ſich hieraus vermuthen, daß der dort den jungen Geiſtlichen gegebene Unterricht ſich nicht ſowohl mit metaphyſiſchen Unterſuchungen über das Weſen der Gottheit, wie das im Morgenlande und in Griechenland herkömmlich war, ſondern mit der religiöſen Anthropologie beſchäftigt und er dadurch die Veranlaſſung bekommen habe, ſeine Meinungen zu faſſen und zu hegen. — Allein es dürfte vielleicht ſchwierig werden, den Beweis zu führen, daß Pelagius wirklich in Bangor ſeine Erziehung erhalten habe. Walch ſcheint wenigſtens in ſeiner Geſchichte der Ketzereien dieſe Tradition nicht gekannt oder nicht beachtet zu haben. Dieſes Kloſter, das, als Auguſtin nach England kam, in ſeiner höchſten Blüthe war, iſt jetzt ganz verſchwunden, nicht einmal die Ruinen ſind mehr zu ſehen. Es ward während der Ueberfälle der Dänen, die damals noch Heiden und beſonders gegen Kirchen und Klöſter höchſt erbittert waren, auf das härteſte behandelt.

a) Stillingfleet 205. Stäudlin I, 37. Es wurde daſelbſt lateiniſch, griechiſch und hebräiſch gelehrt. Ibid. 120.

b) Stillingfleet 205. Foo et Richarsons Tour II, 387.

4. Daß im achten Jahrhunderte die Wissenschaften besonders in England blühten, ist allgemein bekannt. Der Name Beda's ist hochberühmt. Ohne ihn wüßten wir nichts von der ältesten Kirchengeschichte Britanniens. Noch berühmter ist der Name seines Schülers Alkuin a); beide waren zwar Angelsachsen, von der siegenden Nation, indessen fand doch gewiß schon eine wenigstens wissenschaftliche Verbindung zwischen Angeln und Briten Statt, da es sich sonst nicht begreifen ließe, wie auch die weder von jenen noch von den Römern unterjochten Irländer wissenschaftlicher Cultur hätten fähig werden können. Es ist wenigstens die gewöhnliche und noch nicht, nicht einmal von Tiraboschi widerlegte Meinung, daß Carl der Große aus England und Irland gelehrte Leute nach Italien schicken mußte, um dort Schulen anzulegen; und wenn auch diese ungegründet seyn sollte, so ist doch soviel gewiß, daß diese Länder damals fast die einzigen Zufluchtsörter der Wissenschaften waren b). Es waren dort mehrere Schulen gestiftet, besonders zu Canterbury und York; erstere unter dem Einflusse der lateinischen Geistlichkeit, letztere ohne Zweifel unter unmittelbarer oder doch wenigstens mittelbarer Leitung der altbritischen, der Culdeer, die ja zur Stiftung des Christenthums im nördlichen England am meisten mitgewirkt haben; und diese Schulen waren, wie überhaupt in jenen Zeiten, Schulen für die Geistlichkeit und den Adel, selbst den höchsten. Denn die Könige und Fürsten schickten ihre Söhne dorthin und diese brachten die Liebe zu den Wissenschaften mit sich auf den Thron. Vor allen ist unter diesen Alfred bekannt. Ihre Büchersammlungen waren bedeutend. Im 7ten Jahr-

a) Ueber beide Heeren Gesch. d. St. d. kl. Liter. I, 113. Joh. Scotus Erigena. Stäudlin I, 127. Adamann, B. auf Jona, de locis Terrae sanctae.

b) Heeren Gesch. des Stud. der klass. Literatur I, 104.

hundert hatte man Bücher aus Italien nach England gebracht: jetzt, unter Carl dem Gr., ſuchte man ſie in Irland und England a); Klaſſiker ſowohl als kirchliche, lateiniſche ſowohl als griechiſche Schriftſteller b); und hochberühmt als die beträchtlichſte des Zeitalters war die Bibliothek, welche Egbert, ein Bruder des Königs Eadbert von Northumberland und Alkuins Lehrer, bei ſeinem erzbiſchöflichen Sitz in York anlegte c). Wir haben von Alkuin ſelbſt eine poetiſche Beſchreibung derſelben, aus welcher man ſehen kann, welche Schätze ſie enthielt. Zwar ſind es meiſtens lateiniſche Schriftſteller, er nennt aber doch auch Griechen, unter dieſen Ariſtoteles und Chryſoſtomus. Auch ſpricht er von hebräiſchen Handſchriften d). Solche Handſchriften wurden nun von den engliſchen und britiſchen Mönchen fleißig abgeſchrieben — ſelbſt Alkuin unterzog ſich dieſer Arbeit. Von allen dieſen Schätzen iſt, uns bekannt, nichts mehr vorhanden, als was ſich etwa in die Sammlung der der Sage nach von Edward, dem Sohn und Nachfolger Alfreds, gegründeten Univerſität von Cambridge gerettet, oder was ſpäterhin in Oxford eine Zuflucht gefunden haben mag. Die Raubzüge der Dänen, die Kirchen und Klöſter mit unerhörter Wuth mehr als ein Jahrhundert hindurch zerſtörten, haben alles vernichtet, in England ſowohl als in Irland, wo die Oſtmannen hauſeten und außerdem die inländiſchen Fürſten unaufhörliche Bürgerkriege mit einander führten, in welchen das Land mit Feuer und Schwert verwüſtet ward.

---

a) Alkuins Brief an Carl d. G. opp. I, p. 52 ep. 38.

b) Des Erzbiſchofs Theodor griechiſche Bibliothek. Die Streitigkeiten über das Oſterfeſt zeigen, daß man griechiſche Kirchenväter kannte. Stäudlin I, 20. Cramers Boſſuet V. 2, 85 sq.

c) Heeren p. 110 f.

d) de Pontific. et sanctis eccles. Eborac. ap. Gale I. p. 730.

5. Columba ſtiftete um die Mitte des 6. Jahrh., 563 oder 565, das Kloſter auf der Inſel Y-Colmkill, welches unter dem Namen Jona am bekannteſten iſt. Es wurde bald eine Pflanzſchule der Gelehrſamkeit. Aus ihm gingen auch die Miſſionarien hervor, die das Chriſtenthum in Schottland gründeten. Leider ſind es nur Gerüchte, die ſich über die dortige Bibliothek erhalten haben. Der ſchottiſche König Fergus II., der Alarich den Gothen begleitete, ſoll, wenn er je exiſtirt hat, einen bei der Plünderung von Rom erbeuteten Kaſten mit Büchern dem Kloſter in Jona geſchenkt haben a). Die Zeitrechnung ſtimmt aber nicht mit dieſer Erzählung überein, denn Rom ward im J. 410 von Alarich geplündert, mithin über ein Jahrhundert vor Columba, der 521 geboren ſeyn ſoll. Es hieß, die verlohrnen Bücher des Livius ſeyen in dieſer Bibliothek aufbewahrt geweſen. Um ſie zu finden wollte Aeneas Sylvius (in der Folge Pabſt Pius II.), als er in Schottland war, nach Jona reiſen, ward aber durch den Tod des Königs Jakob I. daran gehindert. Ein kleines Fragment der für einen Livius gehaltenen Handſchrift ward 1525 nach Aberdeen gebracht. Sie war alt und ſchwer zu entziffern; was aber geleſen werden konnte, glich mehr der Schreibart des Salluſtius als des Livius. Es war ſehr wahrſcheinlich ein falſches Gerücht. Ueberall hat man ja den Livius geſucht, an allen Gränzen der cultivirten Welt. Kurz vor der Reformation hatte man Nachrichten, er ſey in der Dombibliothek zu Drontheim, und wollte nach darüber angeſtellten Nachforſchungen wiſſen, er ſey von dort nach Holland gebracht und da verlohren gegangen, und noch vor vierzig Jahren ging das Gerücht, er liege in einer arabiſchen Ueberſetzung in der kaiſerlichen Bibliothek zu Fez, aber auch dieſes Gerücht

a) Jamieſon 303.

hat ſich nicht beſtätigt. Indeß leidet es wohl keinen Zweifel, daß nicht eine Bücherſammlung in Jona geweſen iſt. Sonſt würde Aeneas Sylvius ſich nicht zu der Reiſe dorthin entſchloſſen haben. Auch Boethius hatte die Gewißheit davon, und erhielt nach zwiefachem vergeblichem Anſuchen endlich auf ſeine dritte Bitte durch die Vermittlung des königlichen Schatzmeiſters Joh. Campbell das Verſprechen, daß ihm die alten Handſchriften ſollten nach Aberdeen geſandt werden a). Er erhielt ſie auch. Es ſcheinen aber außer den für einen Livius ausgegebenen Fragmenten nur ſchottiſche Geſchichten und Urkunden geweſen zu ſeyn, von denen man ſeitdem nichts gehört hat, daher der Verdacht gegen Boethius entſtanden iſt, er habe ſie nach davon gemachtem Gebrauch vernichtet. Andere Bücher, die vielleicht einſt in Jona geweſen ſeyn mögen, erwähnt Jamieſon p. 313. Die Mönche waren ihrer mediziniſchen Geſchicklichkeit wegen berühmt.

Auch das Priorat der Culdeer in Lochlevin, welches ums J. 1150 den Canonicis Regularibus übergeben ward, hatte eine Bibliothek b). Wir haben noch das Verzeichniß derſelben. In dieſem findet ſich aber keine der verlornen Schriften des Alterthums. Es ſind lateiniſche Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, Graduale, Miſſale und einzelne theologiſche Werke der ſpätern Zeit. Nicht einmal ein vollſtändiges neues Teſtament, geſchweige denn das alte c)! Genug dieſes Verzeichniß kann keinen großen Begriff von der Gelehrſamkeit in dieſem Kloſter geben. Es zeigt aber auch, daß damals in demſelben der lateiniſche Ritus ſchon herrſchend war, die Bibliothek mag alſo in ſpäterer Zeit geſammelt worden ſeyn. Auch zu Abernety, Dunkeld und St. Andrews ſollen Bibliothe-

a) Jamieſon 307.
b) ibid. 135.
c) ibid. 376—77.

ken gewesen seyn. Die Stiftung des erstgenannten Klosters steigt ins hohe Alterthum, vielleicht in den Anfang des 7. Jahrhunderts herauf, und es scheint dort eine Lehranstalt gewesen zu seyn a). Von der Bibliothek zu Dunkeld wissen wir zwar nichts, da aber dieses Kloster in so großem Ansehen stand und nach der Zerstörung von Jona durch die Dänen im J. 801 als ein zweites Jona betrachtet ward und in dessen Rechte trat, ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß dort auch eine Lehranstalt und eine Bücherſammlung gewesen ist b), und von St. Andrews, dem späteren Sitze des Primaten von Schottland, läßt sich dasselbe schon im Voraus annehmen, wenn auch Jamieson es nicht ausdrücklich behauptet hätte c).

Man darf sich also von der Gelehrsamkeit der Culdeer in den schottischen und irischen Klöstern keine übertriebenen Begriffe machen. Ihre reineren Religionskenntnisse waren eine Folge ihrer Absonderung von der übrigen Kirche. Sie erhielten die alte morgenländische Lehre reiner, weil sie nicht in großer Berührung mit den übrigen Provinzen der Kirche waren, und weil die Anmaßungen des römischen Bischofs und seiner Anhänger bald ein gespanntes Verhältniß hervorbrachten. Griechische Literatur hatten sie gar nicht. In Jona hatte man im 9ten Jahrhundert eine einzige Schrift von Chrysostomus d), im Kloster von Lochlevin scheint etwas von Origenes gewesen zu seyn. Daß sie ältere lateinische Kirchenväter gehabt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Augustins Streitigkeiten mit ihrem Landsmann Pelagius mußten sie, wenn sie anders die Sprache verstanden, besonders interessirt haben. Aber ihre eigene Literatur war nicht

---

a) Jamieson 113. 114.
b) ibid. 137. 138.
c) ibid. 135.
d) ibid. 316.

arm a): ſie laſen die Bibel in iriſcher Sprache, und wie viele Handſchriften in der erſiſchen (d. i. gäliſchen) Sprache, die man ja wohl in Irland wie in Schottland verſtand, noch vorhanden ſind, zeigt ein neulich erſchienener Katalog aus jener Gegend. — Ihre übrigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe ſind unſerer gegenwärtigen Unterſuchung fremd; ob ſie beſonders Mathematik und Architektur verſtanden und in genauer Verbindung mit den alten engliſchen und ſchottiſchen Baucorporationen geſtanden haben, die man in neueren Zeiten mit der älteſten Freimauerei hat in Verbindung bringen wollen b), müſſen wir andern zu erörtern überlaſſen.

6. Wir müſſen hier nur noch einer Verbindung erwähnen, die ſie zufällig oder geſucht im neunten Jahrhunderte mit Conſtantinopel gehabt zu haben ſcheinen. Der anonyme Verfaſſer des Lebens des heiligen Chryſoſtomus c) erzählt nemlich, daß einige Geiſtliche von denen, die die äußerſten Gegenden der Welt bewohnen, nach der königlichen Stadt (Conſtantinopel) einiger kirchlichen Traditionen, beſonders aber wegen der Feier und genauen Berechnung des Oſterfeſtes gekommen wären und den dort wohnenden Patriarchen beſucht hätten. Dieſer ſey Methodius (war Patriarch von 842 — 847) geweſen. Auf ſeine Frage: woher ſie kämen, antworteten ſie: von den Schulen des Oceans. Sie hätten, ſagten ſie, ein einziges Buch vom Vater Chryſoſtomus, aus dem ſie den Glauben und die genaue Beobachtung der Gebote deutlich lernten, dieſes ſey allen theuer und werth, komme von dem Einen auf den Andern, werde fleißig abgeſchrie-

---

a) Sie hatten ſelbſt einen chriſtl. lateiniſchen Dichter Sedulius, der wahrſcheinlich ein Irländer war. Stäudlin I, 52.

b) Krauſe drei Kunſturkunden.

c) Geſchrieben nach 950. Cave.

den, und es sey kein Ort, und keiner ihrer Stämme, der einer so großen und wichtigen Wohlthat entbehre a). Es ist schwer auszumachen, ob diese Mönche aus Jona oder aus Irland waren, und überhaupt wie viel Wahres an der ganzen Geschichte ist. Uebrigens läßt es sich begreifen, wie Schotten, auch wohl Irländer Kenntniß von Constantinopel haben konnten, wenn man bedenkt, daß unter der nordischen Leibwache der Kaiser, den sogenannten Warägen, auch Engländer befindlich waren. Und diese Leibwache war wohl schon im 9ten Jahrhundert errichtet.

(Der Schluß dieser Abhandlung folgt im nächsten Heft.)

4.

Ueber den Widerspruch,

welcher

zwischen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben statt finden soll.

Von

Karl Frommann,

Candidat der Theologie im Coburgschen.

Es ist schon von Alters her vielfach bemerkt worden, daß der Inhalt der Stelle Jak. 2, 14—26., wo den Werken des Menschen, und nicht dem Glauben allein, die rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, in geradem Widerspruch zu stehen scheine mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche namentlich in den beiden Briefen, an die Römer und an die

a) Toland Nazarenus p. 5—6. Jamieson 316—17.

Galater, mit ſo vielem Nachdruck vorgetragen iſt. Dieſer Schein war es vorzüglich, welcher ſchon in der alten Kirche die Echtheit des Briefes des Jakobus verdächtigte, welcher von jeher höchſt ungünſtige Urtheile über dieſen Brief veranlaßte, und durch welchen ſich auch Luther zu dem bekannten harten Ausſpruch in ſeiner „Vorrede auf die Epiſtel St. Jakobi und St. Judas" verleiten ließ. Indeſſen hat man doch auch zu allen Zeiten den Widerſpruch zwiſchen den beiden Apoſteln aufzuheben, oder wenigſtens zu mildern geſucht a), und in neuerer Zeit iſt vor Allen durch Knapp und Neander b) die Meinung faſt allgemein geworden, daß zwiſchen den beiden Apoſteln gar kein wirklicher Widerſpruch ſtatt finde, und daß jener Schein eines Widerſpruchs eben nichts als ein bloßer Schein ſey. Dieſe Meinung iſt jedoch nicht ſo allgemein angenommen, daß ſich nicht auch noch Stimmen in entgegengeſetztem Sinne äußerten, unter denen die Stimme de Wette's eine der gewichtigſten iſt, welcher theils in

---

a) Als Beiſpiel aus der alten Kirche ſtehe hier das Wort des Auguſtinus Quaest. octog. trium quaest. LXXVI. Quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae, Pauli et Iacobi, quum dicit unus, iustificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit, inanem esse fidem sine operibus: quia ille dicit de operibus, quae fidem praecedunt, iste de iis, quae fidem sequuntur; sicut etiam ipse Paulus multis locis ostendit. Auch gibt ein Zeugniß davon die Conf. Helvet. post. c. XV., wo es heißt: Iacobus loquitur de fide inani et mortua, quam quidam iactabant; ita ille dixit, opera iustificare, non contradicens apostolo, alioquin reiiciendus, sed ostendens, Abrahamum vivam et iustificantem fidem per opera declaravisse.

b) S. Knapp: de dispari formula loquendi, qua Christus, Paulus atque Iacobus de fide et factis disserentes usi sunt, in: Scripta varii argum. p. 413. und Neander: Paulus und Jakobus, die Einheit des evangeliſchen Glaubens in verſchiedenen Formen, in deſſen „kleinen Gelegenheitsſchriften."

der „Einleitung in's neue Test." einen wirklichen Widerspruch zwischen den beiden Aposteln gefunden, theils auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1830. 2. Heft) eine polemische Berücksichtigung der pauliniſchen Lehre von Seiten des Jakobus nachzuweisen gesucht und zugleich den Tadel ausgesprochen hat, daß man sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache nur gesträubt habe aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefaßter Meinung, und daß man schwerlich die polemische Natur der Stelle des Jakobus geläugnet haben würde, wenn nicht der Wunsch, einen Widerspruch zwischen zweien Aposteln wegzuräumen, im Hintergrunde läge. Da demnach der Streit über diesen nicht unwichtigen Punkt der biblischen Theologie noch keineswegs als entschieden betrachtet werden kann, so dürfte es nicht unnütz scheinen, einen neuen Versuch zur Begründung der gewöhnlichen Meinung zu wagen, welcher nicht sowohl darauf ausgeht, viel Neues beizubringen, als vielmehr, die schon hin und wieder angeführten Argumente zusammenzustellen, und so den Angriff de Wette's, in etwas wenigstens, zu entkräften.

Um uns in den Stand zu setzen, über den Widerspruch, welcher zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus statt finden soll, richtig zu urtheilen, müssen wir zuvörderst sehen, von welcher Art dieser Widerspruch ist: was wir am besten erkennen werden, wenn wir den Inhalt der in Frage stehenden Stelle des Jakobus zu erforschen suchen, und denselben mit den hieher bezüglichen Lehrsätzen des Apostels Paulus vergleichen.

Jakobus spricht das ganze Thema, welches er in dem Abschnitt 2, 14—26 ausführt, gleich im 14. V. aus, indem er sagt, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, und also auch nicht den Menschen beseligen könne. — Aus dem Gegensatze zwischen πίστις und ἔργα, welcher hier gemacht ist, erhellet, daß unter πίστις in dieser Stelle nichts anderes zu verstehen ist als ein bloß äußerliches

Bekenntniß, ein nur hiſtoriſches Fürwahrhalten der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein bloßes Herr, Herr rufen — welches aber ſeiner Bewährung durch gottgefällige Handlungen und einen heiligen Lebenswandel gänzlich entbehrt. Uebrigens iſt es wohl zu bemerken, wie aus der Form der Rede: ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν erſichtlich iſt, daß Jakobus hier polemiſirend gegen ſolche Menſchen auftritt, die ſich ihrer πίστις rühmen, wiewohl ſie der ἔργα ermangeln, daß alſo der eben beſtimmte Begriff von πίστις in dieſer Stelle nur der (ob richtige oder unrichtige, wollen wir hier noch nicht entſcheiden) Begriff iſt, welchen ſich die Leſer des Briefs von dieſem Worte gemacht hatten. — Σώζεσθαι iſt hier in der gewöhnlichen prägnanten Bedeutung gebraucht, nach welcher es heißt: das ewige Leben, die ewige Seligkeit, welche uns Chriſtus verheißt, erlangen. V. 15—17 giebt der Apoſtel ein Beiſpiel zur Beſtätigung ſeiner Behauptung, wodurch er zeigen will, wie ein Glaube ohne Werke, deſſen ſich die Leſer ſeines Briefes zu rühmen pflegten, in ſich ſelbſt des wahren Lebens ermangele, und alſo auch nicht belebend und beſeligend auf den Menſchen wirken könne. So wie die bloße Verſicherung ſeines Mitleids gegen Nothleidende, ohne ihnen thätig ihre Noth zu erleichtern, ganz leere, nichts ſagende und nichts wirkende Reden ſind, ſo (ſagt Jakobus V. 17.) iſt auch der Glaube ohne Werke todt an ſich ſelbſt, d. h. iſt etwas ganz eitles und nichtiges, hat gar kein Leben in ſich, und vermag daher auch keine beſeligende Wirkung zu äußern. V. 18—23 bedient ſich Jakobus einer dialogiſchen Redeform, indem er mit den Worten: ἀλλ' ἐρεῖ τις, aber wohl, mit Recht, dürfte einer ſagen — einen einführt welcher in ſeinem Sinne den thätigen Glauben vertheidigt gegen einen Heuchler, wie wir ſie oben geſchildert haben. Man erkennt dieſes Zwiegeſpräch aus den Singularformen: σὺ ἔχεις V. 18.; σὺ πιστεύεις V. 19; θέλεις

V. 20; βλέπεις V. 22; aber V. 24 tritt wieder die Pluralform ein: ὁρᾶτε.

Der Sprecher führt zuerst V. 18 jenen heuchlerischen Menschen zu Gemüthe, daß sie durch das Rühmen ihres Glaubens, wenn sie keine Werke zeigten, Niemanden von dem Daseyn desselben überzeugen könnten, indem ein todter Glaube als solcher für Andere gar nicht vorhanden sey, weil es durchaus an einem Kriterium fehle, aus welchem auf dessen Daseyn geschlossen werden könnte; wogegen ein wahrhafter, thätiger Glaube sogleich aus den Werken, welche aus ihm hervorgehen, erkannt werde. — Doch gesetzt auch, fährt der Wortführer fort, ihr besitzet wirklich den Glauben an die religiösen Wahrheiten, den ihr vorgebt und mit eurem Munde bekennet, aber ihr laßt denselben keinen Einfluß auf euer Leben ausüben, ihr führt im Gegentheil einen lasterhaften und ruchlosen Wandel, so habt ihr doch davon keinen Gewinn, indem ihr deshalb das ewige Leben nicht ererben werdet. (*Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι ὑμᾶς*; V. 14.) Dieses macht der Apostel V. 19 durch ein sehr passend gewähltes concretes Beispiel anschaulich, indem er sagt: Auch die Dämonen glauben an die Wahrheit, daß ein einiger Gott ist; aber anstatt sich durch diesen Glauben des ewigen Lebens versichert halten zu können, leben sie vielmehr in ewiger Furcht und Unseligkeit, weil sie nicht jenem Glauben gemäß leben.

V. 20 schickt sich Jakobus an, seine Behauptung, daß der Glaube ohne Werke keine beseligende Kraft habe, auf eine für die Judenchristen sehr schlagende Weise zu erhärten. — Das Epitheton *κενέ* scheint sich eben auf jene prahlende Ruhmredigkeit zu beziehen, welche, wie Großes sie auch von sich vorgiebt, doch innerlich ganz leer und gehaltlos ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1. — *Νεκρά* hat einen etwas verschiedenen Sinn mit *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* V. 17. Was todt ist, das ist einmal als das, was

es früher war, gar nicht mehr vorhanden, und iſt inſofern ein Nichts. In dieſem Sinne ward oben von dem Glauben ohne Werke geſagt, daß er todt ſey an ſich ſelber. Was todt iſt, iſt aber auch zweitens zu den Funktionen, welche es verrichten ſollte, nicht mehr tauglich, iſt alſo unwirkſam. In dieſem Sinne vorzüglich heißt es hier: der Glaube ohne Werke iſt todt. Da nun die Wirkung des wahren Glaubens die ewige Seligkeit ſeyn ſoll, ſo iſt dieſes ſoviel als: der Glaube ohne Werke vermag dem Menſchen die ewige Seligkeit nicht zu geben — *οὐ δύναται σῶσαι αὐτόν* V. 14.

Dieſen Satz ſucht der Apoſtel zu beweiſen durch das Beiſpiel Abrahams V. 21—23. Es finden ſich hier die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι* V. 21. und aus der alexandriniſchen Ueberſetzung *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην* V. 23., und es fragt ſich, wie ſich dieſelben zu dem oben gebrauchten *σώζεσθαι* verhalten? Jakobus ſelbſt erklärt jene Ausdrücke V. 23 durch den Beiſatz: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Ein *ἄνθρωπος δικαιωθείς* iſt ihm demnach ein ſolcher, welcher ſich das Wohlgefallen und die Freundſchaft Gottes erworben hat, welcher alſo in dem rechten Verhältniſſe zu Gott ſteht, und daher die Fähigkeit beſitzt, ſelig zu werden, *σώζεσθαι*. *Δικαιοῦσθαι* iſt daher das antecedens von *σώζεσθαι*, und verhält ſich zu dieſem, wie der Grund zur Folge. Es iſt alſo von keinem weſentlichen Belang, wenn Jakobus hier die Ausdrücke wechſelt. — Nun geht ſein Zweck dahin, zu beweiſen, daß auch Abraham, obgleich 1 Moſ. 15, 6. geſagt werde, daß ihm ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, doch um ſeiner Werke willen gerechtfertigt worden ſey. Der Gang, den er bei dieſer Beweisführung nimmt, iſt der, daß er zuerſt, V. 21, den zu beweiſenden Satz einführt, daß nämlich Abraham durch ſeine Werke gerechtfertigt worden ſey, indem er ſo bereitwillig ſich gezeigt habe, die von Gott ihm befohlene Opferung ſeines Sohnes zu vollzie-

hen, auf dem doch die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft ruhte. Aus dieser Handlungsweise sieht man, V. 22, daß der Glaube Abrahams ein wirksamer war, also nicht *νεκρά*, indem er sich eben durch Werke äußerte, und in seinen Werken mitwirkte — *ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* —, daß er aber auch eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube war, und nicht *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν*, indem er aus den beiden Stücken, Gesinnung und That, bestand, — *ὅτι ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*. Die wahre *πίστις* besteht also (im Sinne des Jakobus) aus zwei Stücken, der *πίστις* im engeren Sinne, wie sich deren die Leser seines Briefes rühmten, der festen inneren Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit, und in den *ἔργοις*, als nothwendigem Komplement der eigentlichen *πίστις*. Bei Abraham waren beide Stücke vereinigt, er besaß den wahren, vollkommenen Glauben. Folglich (will Jakobus sagen) widerspricht die V. 21 aufgestellte Behauptung gar nicht der Schrift (*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή* V. 23), welche die Rechtfertigung des Abraham von seinem Glauben abhängig macht. Denn hier ist von dem wahren Glauben die Rede, insofern sich dieser durch die *ἔργα* als solchen erweiset. Der Schluß des Apostels würde in progressiver Satzfolge etwa so lauten: die Schrift macht die Rechtfertigung Abrahams von seinem Glauben abhängig. Nun war aber der Glaube Abrahams ein vollkommener und wirksamer, weil er sich durch Werke äußerte. Folglich ist es nicht schriftwidrig zu behaupten, daß Abraham um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey, da ja eben diese seinen Glauben als einen wahren darstellten. Folglich (schließt nun Jakobus V. 24, wo er selbst wieder redend auftritt) wird der Mensch um seiner Werke willen gerechtfertigt und nicht um der bloßen glaubensvollen Gesinnung willen.

Zur Bestätigung dieses Satzes führt der Apostel V. 25

noch das Beiſpiel der Buhlerin Rahab an. Es wird nämlich Joſ. 2, 1 ff. und 6, 17 ff. erzählt, daß die Hure Rahab, weil ſie die bei der Belagerung von Jericho von Joſua abgeſchickten Kundſchafter beherbergt, vor den Nachſtellungen des Königs von Jericho geſichert, und ihnen bei ihrem Entkommen Hülfe geleiſtet hatte, indem ſie überzeugt war, daß die Iſraeliten, an denen ſich Gott ſo oft und ſo wunderbar verherrlicht hatte, die Stadt einnehmen würden, von Joſua wegen dieſes ihres wichtigen Dienſtes begnadigt, und mit ihrer ganzen Familie bei der allgemeinen Zerſtörung der Stadt verſchont worden ſey. Auch Rahab, will Jakobus ſagen, würde bei der gänzlichen Zerſtörung von Jericho nicht gerettet worden ſeyn, wenn ihr Glaube, daß Gott die Stadt in die Hände der Iſraeliten geben würde, ein todter geweſen wäre, und ſich nicht durch die Beherbergung und nachherige ſichere Entlaſſung der iſraelitiſchen Kundſchafter bethätigt hätte.

Zum Schluß folgt endlich noch V. 26 ein Gleichniß: Wie der Leib ohne Seele todt iſt, ſo auch der Glaube ohne Werke. Ein Glaube, welchem das innere belebende Princip fehlt, das die Werke hervorbringt, iſt gar kein Glaube — iſt ein Nichts; gleichwie ein entſeelter Körper, der ebenfalls kein Leben in ſich hat, auch ein Nichts iſt.

Dagegen behauptet Paulus an mehreren Stellen, daß nicht durch die Werke der Menſch vor Gott gerechtfertiget werde, ſondern durch den Glauben an Jeſum Chriſtum (ſ. Röm. 3, 20 u. 21. 3, 28. Gal. 2, 16.), um welches willen Gott aus Gnade uns die Seligkeit verleihe, nicht wegen unſeres Verdienſtes, Eph. 2, 8. 9. Auch Abraham wurde vor Gott gerechtfertiget nicht wegen ſeines Verdienſtes, ſondern aus freiem Antrieb der göttlichen Gnade, welche er ſich durch ſeinen Glauben erworben hatte, wie dieſes die Schrift 1 Moſ. 15, 6. ausſagt. S. Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff.

Zwei Fragen sind es nun, welche sich uns bei dieser Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus aufdrängen: 1) Finden sich in jener Stelle des Jakobus, oder überhaupt in dessen ganzem Briefe, Anzeigen, welche die Annahme einer directen polemischen Berücksichtigung der pauliniſchen Lehre nothwendig machen? und 2), falls diese Frage mit Nein beantwortet wird: Findet in der That ein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Aposteln statt, oder ist er nur scheinbar?

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung der Stelle des Jakobus wird man bei dem entschiedensten Gegensatze der Gedanken doch die große Aehnlichkeit mit den Worten, Ausdrücken und Wendungen des Apostels Paulus auffallend finden. Jakobus sagt 2, 24: *Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*; Paulus dagegen Röm. 3, 28. *Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου*. Vgl. noch Jak. 2, 17. 2, 25. mit Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Jakobus sagt 2, 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* —; Paulus dagegen Röm. 4, 1: *Τί οὖν — — σάρκα; Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* — —. In diesen eben angeführten Stellen braucht Jakobus den Ausdruck *δικαιοῦσθαι*, sogar verbunden mit den Worten *ἐκ πίστεως*, *ἐξ ἔργων*, eine Ausdrucksweise, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, und sich in diesem Sinne nur noch bei dem Pauliner Lukas findet. Ferner bezieht sich Jakobus 2, 21 ff. auf das Beispiel Abrahams 1 Mos. 15, 6. Eben so Paulus Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff. Außerdem benutzt Jakobus 2, 25 für seinen Zweck das sehr auffallende Beispiel der Hure Rahab, einer so zweideutigen Person, welche noch dazu nirgends in der Schrift wegen ihres Glaubens gerühmt wird, wie Abraham. Es läßt sich nun dieser Umstand wohl erklären, wenn man annimmt, daß Jakobus zur Anführung dieses sonderbaren Beispiels veranlaßt worden sey durch die Stelle aus dem

Briefe an die Hebräer 11, 31, wo der Schriftſteller, welcher, wenn auch nicht Paulus ſelbſt, doch ein mit der pauliniſchen Lehre ſehr vertrauter Mann war, durch ſeinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt wurde, die Rahab als eine Heroin des Glaubens aufzuſtellen. So ungefähr de Wette.

Dieſes alles zuſammengenommen, ſo liegt allerdings die Annahme ſehr nahe, daß Jakobus auf die Lehre des Apoſtels Paulus Rückſicht genommen habe, und, da Jakobus auf jeden Fall einen Irrthum beſtreitet, ſo ſcheint auch der Schluß richtig, daß man eine polemiſche Berückſichtigung der pauliniſchen Lehre von Seiten des Jakobus zugeben müſſe. Dazu kommt noch, daß man in dem ganzen Briefe des Jakobus noch außerdem eine Menge Anklänge an pauliniſche Stellen und Ausdrücke gefunden hat (ſ. hierüber Pott: Prolegg. in epp. catholl. p. 36. Hug: Einleitung in's N. Teſt. II. S. 514. 3 A. u. Schott: Isagoge historico-critica in libros N. T. §. 91. not. 20.), und daß überhaupt die Schüler des Jakobus in Antiochien als Gegner der pauliniſchen Grundſätze erſcheinen. Gal. 2, 12 — 16. (Vgl. die katholiſchen Briefe neu überſetzt und mit Excurſen und einl. Abhandl. herausg. v. J. Chr. W. Auguſti und de Wette: Einleitung ins Neue Teſt. S. 317. 2. A.)

Allein demungeachtet dürften ſich alle dieſe Erſcheinungen genügend erklären laſſen, ohne daß man eine abſichtliche directe Bezugnahme des Jakobus auf Paulus vorauszuſetzen brauchte. Daß Jakobus wirklich die Briefe des Paulus gekannt habe und in ſeinem Schreiben habe beſtreiten wollen, iſt eine Meinung, welche ſich ſchwerlich vertheidigen läßt. Denn, wenn auch bisweilen, wie aus Kol. 4, 16. und 1 Theſſ. 5, 27 erhellet, die Briefe des Apoſtels Paulus allen Gemeindegliedern und ſelbſt auswärtigen Gemeinden mitgetheilt wurden, ſo zeigt doch ſchon der Umſtand, daß Paulus an jenen Stellen um

eine ausgebreitetere Bekanntmachung seines Schreibens bittet, und die Art, wie er darum bittet, daß eine solche nicht gewöhnlich war: so daß sich nicht begreifen läßt, wie Jakobus, welcher seinen beständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, dieser Briefe des Heidenapostels hätte ansichtig werden können. Wenn daher von einer polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus die Rede ist, so werden darunter meist die eigenthümlichen Lehren des Apostels verstanden, welche er mündlich in seiner apostolischen Wirksamkeit vortrug, und zu deren Kenntniß Jakobus wohl gelangen konnte. — Aber auch in diesem Sinne wird sich die Annahme einer direkten Polemik zwischen den beiden Aposteln noch keineswegs als nothwendig erweisen, was wir durch die Beleuchtung der einzelnen angeführten Gründe zu zeigen versuchen wollen.

Was zuerst den Umstand betrifft, daß beide Apostel in der Berufung auf das Beispiel Abrahams zusammentreffen, so kann dieses kaum auffallen, wenn man bedenkt, mit welchem Nationalstolze die Juden auf ihren Stammvater hinblickten, und wie sie sich in allen Fällen auf Abraham, als auf ihr Vorbild, zu beziehen pflegten. Und gerade sein unerschütterliches Gottvertrauen und sein gottesfürchtiger Wandel, worauf sowohl Paulus, als Jakobus hinweisen, ist es ja, weßwegen er auch anderweit von den Juden gepriesen wird. So wird dieser Vorzug Abrahams gerühmt Hebr. 11, 8. Sir. 44, 20, wo es heißt: *Συνετήρησεν (Ἀβραὰμ) νόμον ὑψίστου, καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην, καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.* So auch weiset der sterbende Mattathias 1 Makk. 2, 52. seine Söhne auf das Beispiel Abrahams hin mit den Worten: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* So wird endlich Abraham auch als Glaubensheld dargestellt bei dem Alexandriner Philo, in sei-

nem Buche: Quis rerum divinarum haeres p. 493. ed. Frefort.

Mehr ſcheint die Anführung der Rahab für eine Abhängigkeit von dem Briefe an die Hebr. und mithin indirekt von der pauliniſchen Lehre zu ſprechen. Es fragt ſich nämlich hier: woher dieſes ſonderbare und ausgeſuchte Beiſpiel? Wie kommt der Apoſtel dazu, eine ſo zweideutige Perſon als ein nachahmungswürdiges Muſter des thätigen Glaubens aufzuſtellen? De Wette ſagt: dieſes Beiſpiel iſt ſo auffallend, daß man ſich deſſen Anführung von Jakobus nicht erklären kann, wenn man nicht annehmen will, daß er es aus dem Hebräerbrief entlehnt habe, oder auch aus dem mündlichen apoſtoliſchen Vortrag, in welchen es aber nur, wenn es anders darin vorkam, aus dem Hebräerbrief gekommen ſeyn kann.

Allein vielleicht ließe ſich doch manches gegen dieſe Meinung anführen. Zuvörderſt liegt es in der Natur der Sache, daß die Erzählung von der Rahab damals unter den Juden eine gewiſſe ausgebreitete Celebrität gehabt haben muß. Wie würde ſie ſonſt Jakobus neben der allgemein bekannten Erzählung von Abraham erwähnt haben? Wie würde er ſich überhaupt für ſeinen Zweck auf ein dunkeles, nur Wenigen bekanntes, Beiſpiel haben berufen mögen? Nimmt man nun an, daß jene Erzählung von der Rahab ihre Celebrität erſt durch den Hebräerbrief erhalten habe, ſo wird hierbei vorausgeſetzt, daß der Hebräerbrief eine ziemliche Zeit vor dem Briefe des Jakobus verfaßt worden ſey. Sonſt hätte ja jenes Beiſpiel von der Rahab durch den allgemeinen mündlichen Vortrag weder ſeine ausgebreitete Celebrität erhalten, noch in den Brief des Jakobus aufgenommen werden können. Dieſes iſt aber eine Vorausſetzung, welche eines ſtringenten Beweiſes noch gar ſehr bedürftig iſt. — Doch dieſes ſelbſt zugegeben, daß die Abfaſſung des Briefes an die Hebräer in eine bedeutend frühere Zeit falle, als

die des Briefs des Jakobus, so ist damit auch nicht viel gewonnen. Denn kaum ist eine Veranlassung ersichtlich, warum Jakobus jenes Beispiel nach dem Verfasser des Hebräerbriefs hätte anführen sollen. Wollte er damit eine Uebereinstimmung seines Satzes mit dem Inhalte jener Stelle des Hebräerbriefs andeuten, so konnte dieses Beispiel nichts beweisen, weil ja dort von dem Glauben in einer ganz anderen Bedeutung, nach welcher er die Ueberzeugung von der Realität übersinnlicher Dinge bezeichnet, die Rede ist, während in dem Briefe des Jakobus von dem Glauben, insofern er das innere Lebensprincip des Christen seyn soll, gesprochen wird. Wollte er aber durch die Anführung jenes Beispiels gegen den Verf. des Briefs an die Hebräer polemisiren, so war diese Polemik eine gänzlich verfehlte, indem ja auch dieser den Glauben als einen thätigen auffaßt, wenn er namentlich V. 31 als Beweis für den Glauben der Rahab anführt, daß sie die Kundschafter der Israeliten friedlich beherbergt habe. — Und dann fragt man mit Recht: Warum hat denn Jakobus aus jener Stelle des Briefes an die Hebräer gerade dieses unbekannte und auffallende Beispiel ausgewählt, da ihm doch in jener Stelle eine so große Menge von passenden und allgemein bekannten Beispielen zu Gebote stand? Man könnte wohl keinen anderen Grund dafür angeben als den, welchen auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer zur Anführung dieses Beispiels haben mußte, daß ihm nämlich dasselbe für seinen Zweck gerade passend schien; und sonach wäre es um nichts wunderbarer, warum Jakobus, als warum der Verfasser des Hebräerbriefs auf dieses Beispiel von der Rahab gefallen ist.

Wenn wir nun so aus dem Gebrauche, welchen theils der Verf. des Briefs an die Hebräer, theils Jakobus von der Erzählung von der Rahab machen, schließen dürfen, daß dieselbe eine bedeutende Celebrität un-

ter den damaligen Juden erlangt haben müſſe — was auch bei einem nicht unwichtigen Ereigniſſe in der Epoche der Heldenzeit der iſraelitiſchen Geſchichte weiter nicht auffallen kann —, ſo dürfen wir auch nicht zweifeln, daß der Gebrauch eben dieſer Erzählung von Seiten des Apoſtels damals keineswegs auffallend oder anſtößig erſchien, wie es uns etwa jetzt vorkommen mag, worüber die Ausleger zu dem Hebräerbrief a. a. O. zu vergleichen ſind. Es fragt ſich nur noch, ob nicht in der Erzählung ſelbſt etwas liege, was die unabhängige Anführung derſelben von Jakobus für ſeinen Zweck erklärlich oder wahrſcheinlich macht? Und allerdings konnte der Apoſtel, um zu zeigen, daß der Menſch durch Werke gerechtfertigt werde, kaum ein paſſenderes Beiſpiel benutzen, als eben dieſes Beiſpiel von der Hure Rahab, einer Heidin, von welcher wohl Niemand behaupten konnte, daß ſie durch einen beſonderen Glauben ſich ausgezeichnet, und deßhalb die Rettung erlangt habe a), wie dieſes bei dem Beiſpiel von Abraham wohl hätte eingewendet werden können. Und ſo ſcheint denn dieſes Beiſpiel von der Rahab im Gegenſatze gegen das Beiſpiel von Abraham angeführt zu ſeyn, wie dieſes ſchon durch die Art des Uebergangs V. 25. ὁμοίως δὲ καὶ — dieſe Partikel in intenſiv verſtärkender Bedeutung, ſelbſt ſogar — angedeutet iſt.

Noch iſt übrig, über die Bemerkung zu reden, daß Jakobus gerade in dieſer Stelle die pauliniſchen Ausdrücke: δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων gebraucht. Mag es immerhin richtig ſeyn, daß dieſe Ausdrücke allein dem Paulus eigenthümlich ſind, ſo kann doch Jakobus hier zu deren Gebrauche verleitet worden ſeyn eben durch die Stelle 1 Moſ. 15, 6., welche er anführt, wo

a) Der Verf. des Briefs an die Hebräer konnte dieſes nur thun vermöge jenes allgemeinen, umfaſſenden Begriffs, den er mit dem Worte πίστις verband.

die hebräiſchen Worte: וַתֶּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה in der alexandriniſchen Ueberſetzung mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην überſetzt ſind. Dieſe Bemerkung ſcheint durch den Umſtand beſtätigt zu werden, daß Jakobus jene Ausdrücke vor der Erwähnung des Beiſpiels von Abraham nicht braucht. Er ſagt dafür V. 14. σῶσαι; V. 17. und 20. ἡ πίστις νεκρά ἐστιν ſtatt, wie er ſich V. 24. ausdrückt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ἄνθρωπος δικαιοῦται. Erſt V. 21. braucht er das Wort δικαιοῦν, ohne Zweifel, weil ihm hier ſchon die Stelle vorſchwebt, welche er eben anführen will. — Indeſſen wäre es doch auch möglich, daß Jakobus, da er dieſes Wort auch bei dem Beiſpiele von der Rahab braucht, wo er keine weitere Veranlaſſung dazu hatte, und da er auch noch die Worte ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων damit verbindet, dieſen Ausdruck noch in den folgenden Verſen bis V. 26. anwendet, weil er ihn als einen, vorzüglich durch Paulus, bekannten und allgemein verſtändlichen Ausdruck erkennt. Und dieß könnte auch in der That gar nicht befremden. Denn da Paulus, ſowohl in Anſehung ſeines bedeutenden Wirkungskreiſes, als ſeiner ſegensreichen Lehrthätigkeit, als der erſte und angeſehenſte unter den Apoſteln galt, ſo war es natürlich, wenn auch ſeine Schüler und die übrigen Evangeliſten ſich nach ſeinem Muſter zu bilden ſtrebten, wenn ſie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken redeten, und wenn ſich überhaupt ein beſtimmter pauliniſcher Lehrtypus bildete, deſſen ſich die Apoſtel bedienten, ohne ſich einer Nachahmung des Paulus bewußt zu ſeyn und ohne ſie zu wollen, wie dieſes Knapp a. a. O. pag. 444. wahrſcheinlich zu machen ſucht.

Dieſe Bemerkung reicht auch völlig hin, um ſich die Uebereinſtimmung mehrerer Gedanken und Wendungen des Jakobus mit denen des Paulus zu erklären, von welcher oben die Rede war. Ueberhaupt iſt es ſehr mißlich, dergleichen Aehnlichkeiten zwiſchen zwei Schriftwerken

aus einem direkten Abhängigkeitsverhältniß unter ihnen herzuleiten. Auch in dem zweiten Briefe Petri (oder wer der Verfaſſer dieſes Schreibens ſonſt ſeyn mag) finden ſich viele Stellen — und mehr als in dem Briefe des Jakobus —, welche mit pauliniſchen Stellen die größte Aehnlichkeit haben, und leicht ließen ſich wohl mehrere Beiſpiele der Art auftreiben. Uebrigens bemerkt auch Schott a. a. O., daß in unſerem Falle aus der theilweiſen Uebereinſtimmung der beiden Apoſtel noch keineswegs zu ſchließen ſey, daß Jakobus abſichtlich den Paulus nachgeahmt habe.

„Aber aus Gal. 2, 11—16. ſieht man, daß Paulus den Petrus tadelt, und ihm wegen ſeiner Grundſätze über die Verbindlichkeit des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes für die Heidenchriſten widerſpricht. Daß aber Petrus mit den Sendlingen des Jakobus, welche nach Antiochia gekommen waren, Gal. 2, 12., einerlei Meinung geweſen ſeyn muß, geht daraus hervor, daß jener bei ihrer Ankunft ſein Betragen gegen die Heidenchriſten änderte, weßwegen er eben mit Paulus in Streit gerieth. Daraus folgt, daß die Grundſätze des Jakobus ſelbſt mit denen des Paulus in Widerſpruch ſtanden, daß es alſo ſehr folgerecht und natürlich iſt, auch in unſerm Falle ein polemiſches Verhältniß zwiſchen den beiden Apoſteln anzunehmen.“ So Auguſti a. a. O. und de Wette: Einl. — Wenn wir hier nun auch die Prämiſſen dieſes Schluſſes vorläufig als richtig gelten laſſen wollen, ſo erſcheint doch der Schluß ſelbſt: weil die Grundſätze des Paulus mit denen der Schüler des Jakobus ſtritten, ſo ſtritten ſie auch mit denen des Jakobus — noch viel zu raſch und gewagt. Allein auch gegen die Vorderſätze läßt ſich Verſchiedenes einwenden. Zuerſt fragt ſich's: waren denn jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12. wirklich wahre Schüler des Jakobus? In dem Ausdrucke an und für ſich liegt dieſes gar nicht, und wohl dürfte es wahr-

ſcheinlich ſeyn, was Winer (im Commentar zu dem Briefe an die Galater a. O.) bemerkt, daß dieſe τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου zu der Sekte der ſtrengen Judenchriſten gehörten, welche Ap. Geſch. 15, 1 ff. und 21, 20 ff. erwähnt werden, und daß es dieſelben wären, welche Paulus Gal. 2, 4. κατασκοποῦντες τὴν ἐλευθερίαν nennt. Dieſelbe Meinung hat Knapp vertheidigt a. a. O. pag. 451., welcher den Ausdruck τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου ſo erklärt, daß er darunter ſolche verſteht, welche bloße Boten oder Hausgenoſſen des Jakobus, oder Mitglieder der Gemeinde waren, welcher damals Jakobus in Jeruſalem vorſtand. Läßt ſich nun gleich dieſes nicht mit völliger Gewißheit behaupten, ſo iſt doch wenigſtens ſo viel entſchieden, daß aus Gal. 2, 12 ff. keineswegs auf eine Verſchiedenheit in der Lehre des Paulus und Petrus, oder auf Uebereinſtimmung zwiſchen den Sendlingen des Jakobus und zwiſchen Petrus geſchloſſen werden darf. Denn Petrus wird von Paulus nicht deßhalb gezüchtigt, weil er in Beziehung auf die Verbindlichkeit des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes für die Heidenchriſten eine andere Meinung hege, als er, ſondern deßwegen, weil er, zu nachgiebig gegen die Schwachen, ihre Irrthümer und Vorurtheile gegen ſeine eigene Ueberzeugung begünſtigt habe, und ſich ſo eine Unlauterkeit habe zu Schulden kommen laſſen. Daß aber Petrus durch dieſes ſein Betragen wirklich ſeine eigene Ueberzeugung verleugnet hat, und daß er in dem betreffenden Punkte die Meinung des Paulus theilte, geht auch hervor aus der Pluralform εἰδότες, deren ſich Paulus in ſeiner Strafrede an Petrus bedient V. 16. Ueberdem iſt es kaum denkbar, daß Männer, welche auf dem apoſtoliſchen Convent zu Jeruſalem mit ſolcher Entſchiedenheit für die Befreiung der Heidenchriſten von der Laſt des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes ſprachen (vgl. Ap. Geſch. 15, 6 ff., beſonders

V. 10. 11 und 19.), wie Petrus und Jakobus, zu der entgegenstehenden Meinung hätten überspringen sollen.

Fassen wir nun Alles, was bisher auseinandergesetzt worden ist, zusammen, so ergibt sich daraus das Resultat, daß die auffallenden Erscheinungen, welche sich bei Vergleichung der in Frage stehenden Stelle des Jakobus mit dem pauliniſchen Lehrbegriff darbieten, keineswegs die Annahme einer absichtlichen Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus nothwendig machen, ja daß eine solche nicht einmal wahrscheinlich ist; sondern daß sich alle jene Erscheinungen auch noch auf eine andere Weise genügend erklären lassen. Wenn nun doch Jakobus dem Paulus widersprochen haben soll, so müßte er es ohne Absicht und zufällig gethan haben. Aber das ist eben die — zweite — Frage, ob wirklich Jakobus dem Paulus widerspricht, oder ob dieß nur scheinbar der Fall ist? Wir werden uns jetzt wohl zur freien Beantwortung dieser Frage wenden dürfen, ohne den Vorwurf einer vorgefaßten Meinung auf uns zu laden, da wir uns durch die vorhergehende Untersuchung überzeugt haben, daß bei diesem Unternehmen uns kein wissenschaftlicher Grund mehr hindernd in den Weg treten kann.

Aber es gibt allerdings auch einen positiven Grund, welcher uns zu dem Versuche, die Lehre der beiden Apostel zu vereinigen, veranlaßt. Denn wenn Jakobus, im Widerspruch mit Paulus, die Rechtfertigung des Menschen von seinen Werken allein[a]) abhängig machte, so würde er damit etwas behaupten, was, wie de Wette

---

a) Daß es der pauliniſchen Lehre nicht widerspreche, wenn Jakobus die Rechtfertigung des Menschen von den Werken und dem Glauben zugleich abhängig macht, was de Wette behauptet, wird unten dargethan werden.

ſehr richtig bemerkt, ganz falſch und auch ſittlich gefährlich wäre, weil menſchliche Werke niemals einen Anſpruch auf die göttliche Gnade begründen können, und weil eine ſolche Behauptung jeder Werk- und Scheinheiligkeit allen Vorſchub leiſten würde. Die Polemik des Jakobus gegen Paulus wäre alſo dann eine gänzlich verfehlte und eines Apoſtels ſo unwürdig, daß man darin mit de Wette (Einleit. ins N. Teſt. S. 317.) mit Recht einen Grund finden könnte, weßhalb man die Angabe: daß Jakobus der Verfaſſer des unter ſeinem Namen wirklich vorhandenen Briefes ſey, bezweifeln dürfe. Dieſer Zweifel würde nun ſchwinden und Jakobus, der ſich in dem ganzen übrigen Theile ſeines Briefes ſo erleuchtet und von dem chriſtlichen Geiſte durchdrungen zeigt, von dem Verdachte einer großen Ungereimtheit befreit werden, wenn ſich darthun ließe, daß der Widerſpruch zwiſchen ihm und Paulus nur ein ſcheinbarer wäre.

Um nun dieſes darzuthun, hat man vorzüglich zwei Wege eingeſchlagen. Man hat nämlich einmal den Beweis zu führen geſucht, daß die drei Ausdrücke: *πίστις*, *δικαιοσύνη* und *ἔργα* bei Jakobus etwas ganz anderes bedeuten, als bei Paulus. *Πίστις*, ſagt man, bezeichne bei Paulus immer das innere chriſtliche Lebensprincip, welches — ein vertrauensvolles Hingeben an Gott und Jeſum, der uns durch ſeinen Tod von Sünde und Elend erlöſet hat — in ſich ſelbſt lebendig und fruchtbringend ſeyn und ſich durch das ganze Leben des Menſchen äußern muß. Von einem todten Glauben konnte folglich Paulus in dieſer Beziehung gar nicht reden, weil er den Glauben ſich gar nicht anders als thätig dachte. Anders dagegen Jakobus. Er verſteht unter *πίστις* nur ein hiſtoriſches Fürwahrhalten der chriſtlichen Heilswahrheiten. *Δικαιοσύνη*, welches bei Paulus den Zuſtand der Rechtfertigung bezeichne, da der Menſch, durch den Glauben an

Jeſum von der ewigen Strafe ſeiner Sünden befreit, die Hoffnung der ewigen Seligkeit habe, bedeute bei Jakobus bloß einen Zuſtand, da man ſich des Wohlgefallens Gottes würdig gemacht habe, und nun von ihm mit Segen und Wohlthaten überſchüttet werde. Ἔργα endlich, abſolut geſagt, ſeyen bei Paulus ſtets ἔργα νόμου, bei Jakobus dagegen ἔργα πίστεως; alſo wahre Tugend. So vorzüglich C. C. Tittmann: Sententia Iacobi apostoli c. II. de fide, operibus et iustificatione, in deſſen Opusc. p. 253.; dann auch Uſteri: Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs S. 94. 2. A., welcher inzwiſchen nur bei πίστις und ἔργα eine Verſchiedenheit der Bedeutung bei den beiden Apoſteln annimmt, und Baumgarten-Cruſius: Bibliſche Theol. S. 434. u. A.

Allein die Richtigkeit dieſer Anſicht, ſo im Allgemeinen aufgeſtellt, läßt ſich noch ſehr bezweifeln. Reden wir zuerſt von dem Worte πίστις, ſo iſt es zwar wahr, daß daſſelbe Jak. 2, 14—22. nicht anders gefaßt werden kann, als in dem angegebenen Sinne; aber wegen des polemiſchen Charakters dieſer Stelle iſt daraus durchaus noch nicht zu ſchließen, daß Jakobus ſelbſt dieſen Begriff mit dem Worte verbunden habe. Und wirklich zeigen die übrigen Stellen ſeines Briefs, wo er das Wort πίστις braucht, daß er daſſelbe wohl auch in ſeinem richtigen Sinne erfaßt hat. An zweien Stellen 1, 6. und 5, 15. kann πίστις freilich nur in ſeiner allgemeinen Bedeutung genommen werden = ein feſtes Gottvertrauen, vermöge deſſen wir von der Allmacht Gottes überzeugt ſind, nach welcher er uns, nach ſeiner Weisheit und Güte, mit großen unverhofften Wohlthaten beglücken kann — eine Bedeutung, welche dem Paulus wenigſtens nicht fremd iſt; vgl. Kol. 2, 12. Dann bedeutet πίστις bisweilen bei Paulus überhaupt die ſubjective Religion, Religioſität des Chriſten, inſofern eben dieſe auf den feſten, thä-

tigen Glauben an Christum gegründet ist — vergl. 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Gal. 6, 10. Eben so braucht Jakobus dieses Wort 1, 3., wo die Bedeutung: Gottvertrauen — wohl zu eng ist; dann 2, 1., wo der Sinn von πίστις durch den Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ deutlich genug bestimmt ist (Röm. 3, 22. 26.), und 2, 5., wo πίστις, im Gegensatze von κόσμος, den auf das Höhere und Göttliche gerichteten religiösen Sinn bezeichnet. Ja, in den Stellen, welche hier besonders in Betracht kommen müssen, zeigt sich, daß beide Apostel im Wesentlichen denselben Begriff von πίστις festhalten. Indem nämlich Jakobus 2, 22., wie Paulus Röm. 4, 1 ff., von dem Glauben des Abraham spricht, beschreibt er denselben als aus Gesinnung und That bestehend a), ganz wie sich auch Paulus die πίστις denkt.

Auch die Meinung, daß das Wort δικαιοσύνη bei beiden Aposteln in verschiedenem Sinne stehe, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Δικαιοσύνη bezeichnet im Allgemeinen den Zustand eines Menschen, da er in einem rechten Verhältnisse zu Gott steht. Dieser Zustand ist nach Paulus bedingt durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nun der, welcher in einem solchen rechten Verhältnisse zu Gott steht, auch nothwendig das Wohlgefallen Gottes besitzen muß, und dieses wieder unzertrennlich verbunden ist mit Heil und Seligkeit, so erscheint also die δικαιοσύνη wiederum als Bedingung der ζωή und σωτηρία. Vgl. Röm. 1, 16. 17. Eph. 2, 8. Tit. 3, 7. Röm. 5, 9. 5, 17. Eben so macht Jakobus die σωτηρία von der πίστις abhängig 2, 14.; mit Uebergehung des Mittelbegriffs δικαιοσύνη. Das Wort σώζεσθαι 2, 14., wofür 1, 25. μακάριον εἶναι steht, vertauscht er aber nach-

a) Vgl. die oben zu der angeführten Stelle gemachte Bemerkung.

her mit δικαιοῦσθαι, indem er den Grund für die Folge ſetzt, gerade wie auch Paulus dieſe beiden Ausdrücke promiscue gebraucht, wenn er oft — nach Vorgang der Evangelien, ſ. Usteri a. a. O. S. 96 ff. — das Mittelglied der δικαιοσύνη überſpringt, und die ζωή oder σωτηρία ſogleich von der πίστις abhängig macht, wie Eph. 2, 8. und Gal. 3, 9, wo er auf Veranlaſſung der citirten Stelle Gen. 12, 3. den Ausdruck εὐλογεῖσθαι gebraucht. Daher iſt es nicht zu verwundern, wenn beide Apoſtel auch darin zuſammentreffen, daß ſie das Wort δικαιοῦσθαι nach 1 Moſ. 15, 6. auf Abraham anwenden.

Wohl aber dürfte es richtig ſeyn, daß in Beziehung auf das Wort ἔργα bei den beiden Apoſteln eine Differenz ſtatt findet, daß nämlich Jakobus nur ſpricht von den ἔργοις πίστεως, wenn er die δικαιοσύνη davon abhängig macht; Paulus aber nur von ἔργοις νόμου, wenn er ihnen die rechtfertigende Kraft gänzlich abſpricht.

De Wette wendet ein, daß Paulus offenbar auch den ἔργοις πίστεως die rechtfertigende Kraft abſpreche, weil, obwohl Abraham, da er noch kein Geſetz kannte, auch keine Werke des Geſetzes vollbringen konnte, doch der Apoſtel von ihm ſagt, er ſey nicht durch Werke gerecht geworden. Röm. 4, 1 ff. Allein dagegen ließe ſich bemerken, daß die Bedeutung von νόμος bei Paulus eine viel weitere iſt, daß es nicht allein das moſaiſche Geſetz bezeichnet, ſondern überhaupt jede von außen her auf den Menſchen eindringende ſittliche Nöthigung, welche nicht von ſeinem inneren religiöſen Lebensprincip, dem Glauben, ausgeht. Wenn dagegen Paulus von den Wirkungen eines thätigen Glaubens ſpricht, ſo braucht er entweder das Wort ἀγάπη, vgl. 1 Kor. 13., oder er gibt dem Worte ἔργα einen Zuſatz, wie ἀγαθά, καλά u. dergl. Vgl. Röm. 2, 7. 10. Eph. 2, 10. — S. hierüber

Knapp: Prolusio in locum Rom. 7, 21. in dessen Scr. var. arg. p. 394 sqq. Usteri a. a. O. S. 25 ff.

Der zweite Weg, welchen man zur Ausgleichung des Widerspruchs zwischen unsern beiden Aposteln einschlagen kann, und welchen unter andern auch Knapp und Neander a. a. O. eingeschlagen haben, ist der, daß man nachzuweisen sucht, wie vermöge des verschiedenen Standpunktes, auf welchem theils die Apostel selbst, theils die Leser, an welche sie ihre Sendschreiben richteten, standen, jene auch bei ihren Belehrungen von einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte ausgehen und dieselben wegen der Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse ihrer Leser in ganz verschiedener Art und Weise vortragen mußten. Auf diesem Wege nun wird man allerdings die Ueberzeugung gewinnen, daß sich die betreffenden Aussprüche der beiden Apostel mit Fug eigentlich gar nicht vergleichen lassen; daß man, wie sich keine völlige Uebereinstimmung unter ihnen darthun läßt, so auch keinen Widerspruch zwischen ihnen nachweisen kann; und daß man schwerlich einen Widerspruch würde gefunden haben, wenn man nicht die einzelnen Sätze des Jakobus außer ihrem Zusammenhange betrachtet, und wegen der äußeren Form seiner Rede eine direkte Polemik gegen Paulus vorausgesetzt hätte.

Die Erscheinung Jesu auf Erden bewirkte eine neue Schöpfung. Das Christenthum trat mit der großen Wahrheit in die Welt, daß Gott ein Geist sey, und im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden müsse; es zeigte, wie Gott aus unendlicher Liebe seinen Sohn in die Welt gesendet habe, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Somit machte es den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, zur Bedingung der Seligkeit, und dieser Glaube an Jesum sollte durch die geistige Wiedergeburt des Menschen,

durch Ablegung des alten Adams, des Zuſtandes der Sünde und des Verderbens, zu dem wahren und einzigen Lebensprincip des Menſchen erhoben werden, aus welchem die Werke der Liebe und Gottſeligkeit und dadurch Friede und Seligkeit des Herzens fließen, und durch welchen ein neuer Menſch entſtehen ſollte, welcher in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe. Auf dieſe Weiſe war das Chriſtenthum allem Opfer- und Ceremoniendienſt, allem heidniſchen Götzendienſt, allem phariſäiſch-jüdiſchen Partikularismus, aller äußerlichen Werk- und Scheinheiligkeit zerſtörend in den Weg getreten. Der erſte, der dieſes klar erkannte, und in der Tiefe des Herzens empfand, war der Apoſtel Paulus, welcher es deutlich ausſprach, daß Moſaismus und Chriſtenthum ſich zu einander verhalten wie Fleiſch und Geiſt, wie Schatten und Körper, wie das unvollkommene Vorbild und das reine vollendete Urbild. Paulus geht davon aus, daß der Moſaismus die Rechtfertigung und mit ihr das Heil des Menſchen von deſſen Verdienſte abhängig macht, welches er ſich durch die Erfüllung des Geſetzes erwerbe. Moſes ſpricht: thue das, ſo wirſt du leben. S. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. Allein, ſagt Paulus, die vollſtändige Erfüllung des Geſetzes iſt für den Menſchen nicht möglich wegen ſeiner ſinnlichen Natur, welche ihn am Vollbringen des Guten ſtets hindert. Röm. 7, 18 ff. Auch zeigt ja die Erfahrung, daß alle, Juden und Heiden, der Sünde unterworfen ſind. Röm. 2, 23 ff. 3, 9 ff. Folglich kann der Menſch auf dieſem Wege nicht zum Heile gelangen; ſondern im Gegentheil kommt er durch das Geſetz erſt zum Bewußtſeyn ſeiner Sündhaftigkeit, und dadurch nur in noch größere Unſeligkeit. Röm. 3, 20. Gal. 3, 10. Ferner iſt es unmöglich, daß der Menſch bei Gott ein Verdienſt habe, wofür er eine Belohnung fordern könne (Röm. 4, 4.), weßhalb es auch ein eitler Wahn iſt, wenn

die Juden meinen, daß sie als Nachkommen Abrahams, Erben der Verheißungen und Inhaber des Gesetzes bei Gott in besonderem Wohlgefallen ständen. S. Röm. Kap. 2—3, 9. und 9, 6. Sondern der Mensch wird vor Gott gerechtfertigt, wie uns das Christenthum lehrt, allein durch die Gnade Gottes, ohne das Gesetz. Den Anspruch auf diese göttliche Gnade erhält aber der Mensch durch den Glauben an Jesum Christum, besonders durch den Glauben an dessen Versöhnungstod, indem Gott um seines Sohnes willen uns gnädig aufnimmt und die Seligkeit verleiht. S. Röm. 3, 21 — 25. Eph. 2, 8. Da wir nun also durchaus nur durch die göttliche Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, und unsere Rechtfertigung daher nicht verdienen können, so ist klar, daß wir überhaupt nicht durch ein bloßes Werk — sey es ein Werk des Gesetzes, oder irgend ein anderes, wozu wir von Außen her durch irgend eine sittliche Nöthigung getrieben werden — gerechtfertigt werden, sondern daß dieß nur geschehen kann vermöge unseres Glaubens, unserer gänzlichen vertrauensvollen Hingebung an Christum, die, zu unserem inneren Lebensprincip erhoben, der Grund und die Triebfeder aller unserer Handlungen — welche durch diesen Glauben Werke der Liebe werden — seyn muß. Röm. 3, 20. 28. 4, 1 ff. — So zeigt denn Paulus, wie falsch die jüdische Meinung sey, daß das Gesetz ein hinreichendes Mittel zur Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen vor Gott sey, und wie verwerflich daher das Bestreben der Judenchristen, neben dem Evangelium auch noch dem mosaischen Gesetze, als einem solchen Rechtfertigungsmittel, Geltung zu erzwingen.

Von ganz anderer Art ist die Stimmung und das Betragen, welches Jakobus bei seinen Lesern voraussetzt. Er kämpft von 1, 22. an gegen jene Scheinheiligkeit, welche sich darin gefällt, durch Prahlereien und Selbstruhm

den Schein von Tugend und Heiligkeit zu erlangen, ohne dahin zu streben, daß auch die Handlungen und das ganze Leben mit der erheuchelten gleißnerischen Rede übereinstimme. Zuerst spricht er gegen solche, welche einen übergroßen Werth auf genaue Kenntniß des Gesetzes legen, und sich gern den Anschein geben möchten, als seyen sie die eifrigsten Beobachter des Gesetzes, 1, 26., während sie doch durch ihre Werke diese ihre vorgebliche fromme Gesinnung nicht im mindesten bethätigen und bewähren, und ermuntert sie zu der strengsten Erfüllung des Gesetzes, 1, 22 — 2, 13. vgl. 3, 13. Menschen, welche eine solche heuchlerische Scheinheiligkeit besaßen, mußten natürlich auch in dem Christenthum eine Nahrung für ihren Fehler finden. Sie sahen darin nur eine Anstalt, welche durch die Offenbarung göttlicher Wahrheiten die Menschen zum Heile führe, und glaubten daher, daß es hinreichend sey, um die von Christo verheißene Seligkeit zu erlangen, jene höheren Wahrheiten nur äußerlich mit dem Munde zu bekennen, und daß die wahre Heiligung des Lebens dazu nicht nöthig sey. Daher mochten sie wohl häufig in eitler Selbstgefälligkeit sich ihrer erleuchteten Religionserkenntniß rühmen, ohne sie auf ihren Wandel irgend einen Einfluß ausüben zu lassen. Gegen diese spricht Jakobus das Wort aus: Der Glaube ohne Werke kann euch nicht beseligen, denn er ist unwirksam und todt, 2, 14 — 26.

Ferner war es nicht zu verwundern, wenn die, welche zu einer genaueren Kenntniß dieser höheren geoffenbarten Wahrheiten gelangt zu seyn meinten, sich nun als vollendete Christen betrachteten, und sich in ihrer Eitelkeit als Lehrer aufwarfen, um auch Andere zu der vermeintlichen höheren Stufe christlicher Vollkommenheit zu erheben — ein Fehler, gegen welchen Jakobus Kap. 3 spricht; vergl. auch 1, 19.

Was wir nun hier vorzüglich beachten müssen, ist der 2, 14—26. ausgesprochene Satz, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, und nicht durch den Glauben allein — ein Satz, der, sobald man ihn nur in dem angegebenen Zusammenhange betrachtet, gewiß als richtig anerkannt werden muß. Daß der Gedanke aber als dem paulinischen Lehrbegriff widerstreitend erscheint, liegt nur in seiner Form und Einkleidung. Jakobus konnte freilich seine Rede so einrichten, daß er nach streng systematischer Schulform seinen Lesern durch eine Definition von Glauben zeigte, wie ein Glaube ohne Werke gar nicht den Namen des Glaubens verdiene, wie sie sich also eine ganz falsche Vorstellung von dem Glauben gemacht hätten. Allein statt dessen wählt er die viel praktischere und wirksamere Methode, daß er seinen Lesern die falsche Vorstellung, welche sie mit dem Worte Glaube verbanden, nicht ausdrücklich berichtigt, sondern sich zu der Vorstellungsweise seiner Leser herabläßt, und mit Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Gesichtskreises sie nur ermahnt, zu sorgen, daß ihrem Glauben nicht die Werke mangeln.

Daß aber auch Paulus, wenn er von dem Glauben die Rechtfertigung abhängig macht, keinen bloß todten Glauben meint, sondern einen thätigen; daß er also die Rechtfertigung von dem Glauben und den Werken zusammen abhängig macht, ergiebt sich klar aus Röm. 2, 13 ff. und vielen Stellen, wo er von einem durch die Liebe sich äußernden Glauben spricht, als Gal. 5, 6. 1 Kor. 13, 2. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 3. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. 3, 17. 4, 13. 15. 6, 23. — Hinwiederum ist aber auch Jakobus weit davon entfernt, einer leeren Werkgerechtigkeit das Wort zu reden, vor welcher Paulus so eindringlich warnt. Er schreibt ja der πίστις auch einen Antheil zu an der Rechtfertigung — οὐκ ἐκ πίστεως μόνον V. 24. —

Er dringt ja auch bei den Chriſten überhaupt auf die innere fromme Geſinnung, aus welcher die Erfüllung des Geſetzes entſpringen ſoll, wenn er 1, 25. das Chriſtenthum das vollkommnere Geſetz der Freiheit nennt, im Gegenſatze gegen das moſaiſche Geſetz, welches den Menſchen unter der Knechtſchaft der Sünde und der Schuld erhält. Er erklärt ebenfalls das moſaiſche Geſetz für unzureichend zur Rechtfertigung des Menſchen, weil der, welcher in einem Gebote fehlet, in allen fehlet, und kein Menſch alle Gebote erfüllen kann. Er fordert die Menſchen daher auf, „als ſolche zu handeln, welche durch das Geſetz der Freiheit gerichtet werden, d. h. welche, der Sündenvergebung gewiß, die Verdammung durch das Geſetz nicht mehr zu fürchten haben, ſofern ſie nur in dem Leben des Glaubens verharren, in dem Weſen der chriſtlichen Geſinnung bleiben.“ Worte Neanders a. a. O. S. 35.

So wird ſich endlich auch leicht darthun laſſen, daß auch in Beziehung auf die Anführung des Beiſpiels von Abraham kein Widerſtreit unter den beiden Apoſteln ſtatt findet. — Die Juden hielten viel auf ihre Abſtammung von Abraham, durch welchen Gott die Beſchneidung eingeführt, und welchem er die Verheißung gegeben hatte. Sie meinten daher, als Nachkommen Abrahams durch das geſetzliche Werk der Beſchneidung Erben der Verheißung zu werden. Im Gegenſatze gegen dieſen Wahn ſagt daher Paulus, daß das Verdienſt Abrahams in ſeiner frommen, Gott vertrauenden Geſinnung beſtände, aus welcher ſeine Werke hervorgingen, und, um dieſes zu erweiſen, urgirt er den Ausdruck: ἐπίστευσε. 1 Moſ. 15, 6. Jakobus dagegen will ſeinen Leſern das Rühmen wegen ihres todten Glaubens verweiſen. Daher macht er ſie auf Abraham aufmerkſam, und zeigt ihnen, wie es Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, daß er erfüllt von

frommer Gesinnung und Gottvertrauen handelte und Werke des Glaubens verrichtete. Er sagt nicht, daß der Glaube Abrahams zu seiner Rechtfertigung unnütz gewesen wäre, sondern daß sein Glaube in Verbindung mit seinen Werken und mit diesen zusammenwirkte, und daß er eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube wäre, 2, 22. Ganz ähnlich wird auch in den oben angeführten Stellen aus Sir. und Makk. das Wohlgefallen Gottes, dessen sich Abraham erfreute, daher abgeleitet, daß er das Gesetz hielt und in der Versuchung treu erfunden wurde. Es kann daher nicht auffallen, wenn sich Jakobus auf ein specielles Beispiel dieser Art, auf die Opferung seines Sohnes, 1 Mos. Kap. 22., bezieht, welche freilich später statt fand, als jene göttliche Verheißung, 1 Mos. 15, 5.

Es pflegt bei der Untersuchung des eben behandelten Gegenstandes gewöhnlich noch die Frage aufgeworfen zu werden: woher ist denn jenes Mißverständniß der Leser des Jakobus — denn ein Mißverständniß ist es doch immer —, nach welchem sie das Wesen des Christenthums in das äußere Bekenntniß und in das Festhalten eines Lehrbegriffs setzen, entstanden? Es ist dieß eine Frage, welche wir uns kaum entscheidend zu beantworten getrauen, da hierüber doch nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen geäußert werden können, über welche wir aber doch der Vollständigkeit wegen noch etwas hinzufügen müssen.

Es ist oben zu zeigen versucht worden, daß eine direkte polemische Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus unwahrscheinlich sey. Damit ist aber nicht geläugnet, daß auch keine indirekte Polemik zwischen den beiden Aposteln statt finde. Es ließe sich nämlich denken, daß die Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, die pauliniſche Lehre falsch verstanden hätten,

daß also Jakobus den Paulus nur so widerlege, nicht wie er ihn genommen, sondern wie seine Leser ihn verstanden haben. Dann ließe sich das theilweise Zusammentreffen der beiden Apostel in der äußeren Form der Rede, in Ausdrücken und Wendungen um so eher erklären. So Hug Einleitung ins N. Test. S. 538. An und für sich wäre dieses allerdings möglich. — Jakobus schrieb an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, also an alle Judenchristen außerhalb Palästina. Die Länder aber, in denen die Juden zerstreut lebten, waren hauptsächlich Kleinasien (1 Petr. 1, 1.) — διασπορὰ Ἀσίας — und das hellenisch gebildete Afrika und Europa — διασπορὰ Ἑλλήνων Joh. 7, 35. — mit dem Mittelpunkte Alexandrien. Kleinasien und Europa waren aber vorzüglich der Schauplatz der apostolischen Thätigkeit des Paulus, so daß die meisten der zerstreuten Judenchristen seine Lehre hören und — mißverstehen konnten. — Die Einwendung Neander's, daß in diesem Falle Jakobus den wahren Sinn der paulinischen Lehre hätte angeben müssen, um nicht den Schein auf sich zu laden, als gebe er die bekämpften Irrthümer dem Paulus selbst Schuld — ließe sich vielleicht beseitigen durch die Annahme, daß Jakobus das Faktum des Mißverständnisses der paulinischen Lehre bei seinen Lesern als solches behandelt, ohne auf den Ursprung desselben Rücksicht zu nehmen, ja ohne selbst um diesen Ursprung zu wissen.

Allein allerdings scheint es viel natürlicher, ein Mißverständniß des Christenthums selbst, welches tief in der menschlichen Natur, und in der fleischlichen Denkweise der Juden insbesondere, gegründet ist, hier anzunehmen, zumal da, wie Neander treffend bemerkt, sich kaum denken läßt, daß eine mißverstandene Aneignung der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen sich hätte verbreiten sollen, bei welchen überhaupt pauliniſche Grund-

ſätze am wenigſten Eingang fanden. Denn eine ſolche, als Herabſetzung des werkthätigen Chriſtenthums, hätte ſich ja viel eher an eine heidniſch antinomiſtiſche Richtung anſchließen müſſen, wie dieſes auch wirklich bisweilen geſchehen zu ſeyn ſcheint. Vergl. Apgſch. 21, 21 ff.

Auch dürfte der Inhalt des Briefs des Jakobus überhaupt mehr für dieſe Annahme ſprechen. Wenn wir nämlich verſuchen wollten, aus den einzelnen Zügen, welche wir in dieſem Briefe finden, uns ein beſtimmtes Bild von dem Zuſtande einer beſonderen, individuellen chriſtlichen Gemeinde zu entwerfen, auf welchen alles in dem Briefe Vorgetragene Anwendung fände, ſo dürfte dieſes uns ſchwerlich gelingen. Der Brief hat einen ganz allgemeinen Charakter; die darin ausgeſprochenen Ermahnungen und Warnungen ſind meiſt ganz allgemeiner Art und in der Regel loſe, ohne erkennbare Uebergangspunkte an einander gereiht. Ueber dieſen allgemeinen Charakter des Briefes dürfen wir uns füglich auch nicht wundern, da ja Jakobus ein ſo großes Publikum als Leſer ſeines Briefes vorausſetzt. S. 1, 1. Wir können hier gar keine Belehrungen oder Warnungen erwarten, welche durch ſpecielle Verhältniſſe veranlaßt wären, ſondern müſſen ſchon im Voraus glauben, daß alles darin Vorgetragene von allgemeiner Anwendbarkeit ſeyn muß. Demnach werden wir auch in unſerer Stelle nicht die Rüge eines Mißverſtändniſſes der pauliniſchen Lehre finden, welches ſich irgendwo Judenchriſten haben zu Schulden kommen laſſen, ſondern eines Mißverſtändniſſes der chriſtlichen Hauptlehren im Allgemeinen, wie es bei der damals herrſchenden Denkweiſe der Juden überhaupt möglich, und in der Gemeinde zu Jeruſalem, welcher Jakobus vorſtand, vielleicht wirklich war. Und zwar iſt dieſes ein Mißverſtändniß, welches ſich zu allen Zeiten in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche zeigt.

In jedem frommen und unverdorbenen Gemüthe muß das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit und die Sehnſucht nach Ausſöhnung mit Gott ſich ſtark regen. Deßhalb haben die Menſchen zu allen Zeiten dieſes Bedürfniß, freilich nach ihren roheren oder gebildeteren religiöſen Begriffen und Vorſtellungen, ſich zu befriedigen geſucht. Ein Hauptgrund, warum ſie ihr Ziel ſo wenig erreichten, lag in ihrer fleiſchlichen Denkweiſe, nach welcher ſie ſich nicht zu dem Höheren und Göttlichen im Geiſte erheben konnten, ſondern daſſelbe in den Kreis des Niederen und Sinnlichen herabzogen. So waren namentlich die Juden zu der Zeit, da das Chriſtenthum in die Welt trat. Das Innere der Religion mit dem Aeußerlichen, den Geiſt mit dem Buchſtaben verwechſelnd, befleißigten ſie ſich einer todten Werkheiligkeit, durch welche ſie, als durch ein opus operatum, die Rechtfertigung vor Gott zu verdienen wähnten. Eine ſolche Werkheiligkeit aber ſelbſt hat immer wieder ihren Grund in einem todten Glauben, welcher das zu erfüllende Geſetz für ein göttliches Gebot hält, und durch Erfüllung deſſelben, alſo durch ein äußerliches, nicht aus dem eigenen Innern hervorgegangenes Werk, das Wohlgefallen Gottes erlangen zu können meint. In dieſem Wahne kamen die Menſchen leicht dahin, das göttliche Geſetz noch durch eine Menge menſchlicher Satzungen und Vorſchriften zu vermehren, und durch deren Beobachtung ihr Verdienſt bei Gott gleichſam noch zu erhöhen. Indem dieſer Glaube ſo als ein weſentliches Stück der Religion (Religioſität) angeſehen wurde, gelangte man durch das ſtrenge Feſthalten an ihm auch zu einer ſteifen Rechtgläubigkeit, welche ſich aber nicht an den lebendig machenden Geiſt, ſondern an den tödtenden Buchſtaben hielt. Dieſe religiöſe Richtung wird bei den Juden durch den Phariſäismus repräſentirt. — Da trat das Chriſtenthum auf und zeigte den

Menschen, wie alle diese fleischlichen und äußerlichen Uebungen nichtig und nutzlos seyen, und wie nur durch den Geist, durch die innerliche fromme Gesinnung, durch das demüthige, vertrauensvolle, gänzliche Hingeben an Christum, welches aber überall in die That übergehen, und das Leben des Menschen heiligen muß, — wie also nur durch dieses echt christliche Lebensprincip der Mensch zur Aussöhnung mit Gott gelangen könne durch die göttliche Gnade. Der erste, der diese Wahrheit in ihrer ganzen Schärfe geltend machte, war der Apostel Paulus. Für die Bezeichnung der neuen Sache, dieses neuen christlichen Lebensprincips als geistigen Rechtfertigungsmittels, führte das Christenthum auch ein neues technisches Wort ein, πίστις, welches, wie bei uns das Wort Glaube, den Begriff, welchen es bezeichnen sollte, nur halb ausdrückt a), und daher nothwendig schon frühe mannichfache Mißverständnisse veranlassen mußte. Die Einen sahen in dem Christenthume gar nicht etwas Neues, durchaus mit dem Judenthume Unverträgliches, weil sie ja auch eine, obschon fälschlich sogenannte, πίστις kannten, und wollten deßhalb den νόμος, worauf sie den meisten Werth legten, beibehalten. Gegen sie kämpft vorzüglich Paulus. Die Anderen erkannten, daß Christus, der göttliche Gesandte, in dem Evangelium Heil und Leben den Menschen gebracht habe; aber sie ließen es entweder bei dieser Erkenntniß bewenden b), oder sie betrachteten nun die sittlichen Vorschriften Jesu als einen neuen νόμος, den sie gegen den mosaischen eingetauscht hatten. Beide fehlten

---

a) Auch das neuerlich vielfach gebrauchte und empfohlene Wort: Ueberzeugungstreue ist der Mißdeutung ausgesetzt.

b) Wie diejenigen, gegen welche Jakobus in der behandelten Stelle spricht.

darin, daß ſie die πίστις, ſtrenge Rechtgläubigkeit, und die ἔργα, leere Werkheiligkeit, jedes für ſich, als ein opus operatum, welches zur Seligkeit führe, betrachteten, und nicht beide in ihrer nothwendigen Zuſammengehörigkeit erkannten. So finden wir denn immer in der alten Kirche neben dem ſtrengſten Feſthalten des kirchlichen Lehrbegriffs, von welchem im Geringſten abgewichen zu ſeyn als Ketzerei galt, auch die Richtung nach heuchleriſcher Werkheiligkeit, welche durch ſelbſterwählten Gottesdienſt, durch Beobachtung gewiſſer menſchlicher Satzungen und Gebräuche die Vergebung der Sünden bei Gott zu verdienen meinte. Aus der Reaction gegen dieſe letzte Richtung ging zunächſt die große kirchliche Reformation hervor, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wieder in ihre vollen Rechte einſetzte. Aber auch jetzt blieb dieſe Lehre von Mißdeutungen nicht frei, ſo daß z. B. ein majoriſtiſcher Streit entſtehen konnte, ein reiner Wortſtreit, auf bloßen Mißverſtändniſſen beruhend, indem die im Oppoſitionseifer ausgeſprochene Behauptung Amsdorf's, „daß gute Werke zur Seligkeit ſchädlich ſeyen“, richtig verſtanden, eben ſo wahr als der Satz Major's, „daß ſie zur Seligkeit nothwendig ſeyen”, unwahr iſt, wenn er falſch verſtanden wird. Es ward alſo auch jetzt noch der Begriff von πίστις nichts weniger als in ſeinem eigentlichen Weſen erfaßt und beſtimmt, geſchweige daß er eine wahre Bedeutung für das chriſtliche Leben gewann; ſondern er wurde nur einſeitig genommen, und die Thätigkeit der Theologen richtete ſich vorzugsweiſe auf die Ausbildung und Feſtſtellung des Dogma — nach dem Buchſtaben Luthers. Es war daher gewiß an der Zeit, als der fromme Spener das Chriſtenthum, welches ſich in Speculationen und in dogmatiſchem Geiſte zu verflüchtigen drohte, wieder auf feſten Grund und Boden zurückbrachte, indem er es in das Leben der

Menſchen einführte. Aber auch in unſerer Zeit iſt jene Einheit des Glaubens und der Werke, welche die wahre chriſtliche πίστις ausmacht, in der ganzen Chriſtenheit noch nicht erſchienen, und es bleibt uns nur die Hoffnung, daß ſie einſt erſcheinen wird, wenn, nach der Verheißung des Herrn, eine Heerde und ein Hirte ſeyn wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Noch etwas über Galater 3, 20.

Von

Dr. Schneckenburger.

Es könnte gewagt und anmaßend erscheinen, trotz dem Verdammungsurtheil, welches der ausgezeichnete Exeget, Herr Dr. Lücke, über diese Stelle, nachdem er die neuesten Erklärungen von Meistern in der Auslegungskunst nicht Stich haltend befunden hatte, aussprach (Studien und Kritiken 1. Bd. 1. Heft S. 83 ff.), die 253 Kunststücke über dieses Kreuz der Exegeten mit einem neuen zu vermehren, und so jenes Todesurtheil in eine neue Folterung verwandeln zu wollen. Allein dieser Versuch bescheidet sich, nicht ein neuer Erklärungsversuch zu seyn, sondern nur ein Rettungsversuch einer schon gegebenen Erklärung, und somit freilich auch ein Rettungsversuch der Aechtheit des verworfenen Verses, so jedoch, daß die äußeren kritischen Gründe, wodurch der erwähnte Erklärer sein Verfahren gerechtfertigt glaubte, weil ich mir darüber kein Urtheil zutraue, völlig bei Seite bleiben. Jener Gewaltstreich mag daher immer noch das letzte Mittel seyn, wenn kein anderes mehr verfangen will, dem Vers einen natürlichen Sinn in seinem Zusammenhange zu verschaffen. Denn hierauf allein scheint es

noch anzukommen, eine Erklärung zu finden, welche ungezwungen in die Gedankenreihe eingefügt werden kann. An sehr scharfsinnigen und an sich passenden Deutungen fehlt es nicht.

Meines Erachtens gebührt dieß Lob vor allen derjenigen Auslegung, welche Herr Professor Schmieder in dem Programm der Schulpforte: Nova interpretatio loci Paulini Gal. III, 19. 20. Numburgi 1826. gegeben hat, und welcher Lücke a. a. O. S. 95. das Lob zutheilt, neu, ingeniös und sinnreich zu seyn, während sie aber den Knoten der Stelle nur verschoben, nicht gelöst, ja ihn durch künstliche Lösung nur fester zusammengezogen habe. Ich erlaube mir, die von Lücke bemerklich gemachten Hauptpunkte seines mißbilligenden Urtheils der Reihe nach zu erörtern, mit dem Wunsche, wo möglich, wenn auch nur durch Erregung tüchtiger Zurechtweisungen, zur Aufhellung der schwierigen Stelle etwas beizutragen.

Die Ausstellungen lauten also:

1. „Wäre der Satz, die Gesetzesoffenbarung habe schon wegen der niedrigeren Art der Vermittelung (bloß durch Engel) geringere Auctorität, als das durch den Sohn selbst vermittelte Evangelium, richtig: so hätte Paulus ihm bei der Argumentation einen bessern Platz angewiesen, und ihn nicht nur so gleichsam hinter die Fronte gestellt."

Die Frage nach der Beweiskraft dieser Vorstellung von dem Ursprung des Gesetzes wird unten wiederkehren, und ausführlicher betrachtet werden müssen. Ob dieser Beweis nur so hinter die Fronte gestellt sey, und ob ihm eine andere Stellung, als die er hat, zukommen könne, ergibt sich, wenn wir den Zusammenhang ihm gemäß ins Auge fassen. Ohne in der Hauptsache die schmieder'sche Erklärung preiszugeben, läßt sich derselbe von V. 15. an, wo der Apostel κατὰ ἄνθρωπον

ſpricht, und daran ſofort weitere Erklärungen mehr negativer Art gegen das Geſetz knüpft, nachdem ſein poſitiver Hauptbeweis ſchon vorausgegangen war, alſo nehmen: Jene Verheißung, die dem Abraham gegeben wurde, iſt nur durch Chriſtus erfüllt. Das Geſetz kann nichts gegen die Verheißung, denn a) es iſt viel ſpäter, und kann jene Zuſage nicht ungültig machen, V. 17.; b) an ſich nicht vermögend, das, was Gott durch jene Verheißung ſchenkt, zu bewirken, ſonſt wären dem Abraham nicht Verheißungen, ſondern ein Geſetz gegeben worden als Gnadenerweis, V. 18.; c) es hat nur Beziehung auf die Sünde, und iſt daher an ſich von bloß temporärem, überhaupt untergeordnetem Werth, V. 19; dieß Beides ſpricht ſich ſchon in der Art ſeiner Kundmachung aus. Durch Engel ward es gegeben, nicht wie die Verheißung durch Gott ſelbſt. V. 19. — Der letzte Grund, nach welchem das Geſetz nicht von Gott abgeleitet zu werden ſcheint, und in welchem für den Eintritt der Verheißung (d. h. des Gegenſtandes der Verheißung) das Aufhören des Geſetzes ausgeſprochen iſt, mußte einen Widerſpruch hervorrufen, dem nun V. 21 ff. ſo begegnet wird, daß auf den Einwurf: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* eine weitere Entwicklung des ſchon angedeuteten Gedankens folgt, daß das Geſetz ſeine Beziehung auf die Sünde habe. Es ſey zwar unfähig, das, was gemäß jener Verheißung eintritt, die Rechtfertigung aus ſich zu wirken, aber d) es müſſe doch nun zur Erfüllung der Verheißung beitragen, als ein alles unter die Sünde beſchließender Zuchtmeiſter auf Chriſtus, V. 22—24. Der Schluß iſt: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Und V. 29. *Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.*

Kaum dürfte auf die fragliche Vorſtellung, wenn

man ihr je einige Beweiskraft zuschreibt, von Paulus zu wenig Werth gelegt seyn; er braucht sie neben andern, gleich triftigen, um darzuthun, wie unvermögend das Gesetz sey, jene dem Abraham gegebene Verheißung unkräftig zu machen. Die angegebene Ordnung des Inhalts scheint auch schon gegen die folgende Einwendung Lücke's unsern Vers zu rechtfertigen: „es sey nicht zu begreifen, wie Paulus zwischen den beiden Einwurfsfragen V. 19. und V. 21. auf den Gedanken kommen konnte, die Würde des Gesetzes als einer weniger unmittelbaren Gottesoffenbarung herabzusetzen." Beide Fragen beziehen sich, wie das οὖν andeutet, auf etwas von dem Apostel als wahr Behauptetes, woraus sich scheinbar eine falsche Consequenz ziehen ließ. Allerdings hatte die erste Frage V. 19. der möglichen falschen Consequenz aus der Erhebung der ἐπαγγελία zu begegnen, als wäre das Gesetz unnöthig; sie thut es aber so, daß sie eine Erklärung über den Werth und Zweck des Gesetzes einleitet, in welcher dann auch die Erwähnung der Art, wie es geoffenbart war, seine Stelle fand. Wenn nun der Frage V. 21. vorausgehend eine Behauptung erwartet wird, durch welche das Gesetz in Widerspruch gegen die Verheißung gestellt scheinen könnte, so kann dieser Schein ebensowohl in der Behauptung, des Gesetzes Geltung solle aufhören V. 19., als in der liegen, das Gesetz sey nur durch die Engel, die Verheißung durch Gott selbst gegeben worden. Denn die Verschiedenheit des Subjects der Mittheilung konnte in so fern von einiger Bedeutung auf den Werth der Mittheilung selber erscheinen, als sie ein Zeichen von der andern Qualität des Mitgetheilten war. Dann aber muß nicht nothwendig die Frage V. 21. auf beides zugleich gehen, sondern es konnte auch die Bemerkung, daß das Gesetz von den Engeln gegeben worden, als wahr zugestanden — wie sie

auch dem allgemeinen Glauben entsprach — und nur jenes festgehalten gedacht werden, daß das Gesetz aufhören solle, wenn die Erfüllung der Verheißung eintrete.

2. Eine weitere Ausstellung ist: „Paulus würde sich nicht so unklar und mangelhaft ausgedrückt haben; er, der zuweilen wohl wortkarge, aber in den Hauptmomenten seiner Demonstration doch immer klare Apostel, konnte den ungewöhnlichen Gedanken von dem geringern Mittlerthum der Gesetzoffenbarung durch Engel nicht in so kurzen, ohne weitere Erklärung völlig unverständlichen Worten so gleichsam nur anhängen; ein δέ vor χειρί zur Bezeichnung des Gegensatzes und ein ἀγγέλου vor μεσίτου wäre nöthig gewesen. Das zweifache Enthymem V. 20., wofür Schmieder diesen Vers hält, könne, da es an sich dunkel sey und dunkel mache, die Dunkelheit des Sätzchens V. 19. nicht entschuldigen." Allein bei der Annahme, daß die Gesetzgebung durch die Engel Volksglaube war, und daß der Apostel V. 19. zunächst nur die Notiz anführte, welche im Volksglauben gewöhnlich zur Erhebung und Verherrlichung des Gesetzes angewendet wurde (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου), ist man nicht genöthigt, in diesem Verse den Gegensatz schon gedacht werden zu lassen, den diese Worte nur einleiten und vorbereiten sollen. Erst V. 20. will Paulus den Gegensatz auffallend machen, indem er an dasjenige erinnert, und es entwickelt, was schon in jener allgemeinen Ansicht von der Entstehung des Gesetzes liege. Dieser Vers beginnt deßwegen mit δέ. Es läßt sich aber auch denken, daß das διαταγεὶς — μεσίτου schon in überlegter und beabsichtigter Beziehung zu τῶν παραβάσεων ἕνεκα ἐτέθη (in welchem Sinne, wird sich unten zeigen) gesetzt wurde, so daß schon der ganze V. 19., außerdem daß er den positiven Werth des Gesetzes, welcher durch die früheren Aeußerungen vernichtet zu seyn schien, rettet, zugleich dessen minderen Werth gegenüber der Verheißung (vergl.

oben a, c.) hervorheben soll. Somit fiele der Gegensatz innerhalb des Verses selber, und die Nothwendigkeit seiner Bezeichnung durch δέ weg. Vielmehr wäre der Gegensatz schon mit dem Anfang des Verses begonnen, und als eine Andeutung davon außer dem Inhalt der Mangel des Subjekts Gott anzusehen. Vers 20. würde dann nur eine weitere, genauere Fixirung des Lesers auf den Gegensatz der göttlichen Thätigkeit in der Verheißung, die durch Gott selber geschieht, und der Thätigkeit in der Gesetzgebung, welche vermittelst der Engel ausgeübt wird, bezwecken, und nur die weitere Exposition in jüdischem Geschmack von dem seyn, was der vorhergehende Vers schon in sich schließt. In diesem Fall würde das den schwierigen Vers beginnende δέ Erläuterungspartikel seyn. Und diese Zusammenfügung der Sätze, dieß Erläutern und Bekräftigen eines früher ausgeführten Gedankens durch kurze gedrängte Schlußsätze ist völlig paulinisch, und zur Vergleichung die Stelle 2 Cor. 3, 11. anzuwenden.

3. Es kommt nun aber die Hauptsache in Frage, was es mit jenem Volksglauben, auf welchen die Beweisführung des Apostels gestützt ist, für eine Bewandtniß habe.

Anders als von der Gesetzgebung durch die Engel ist Hebr. 2, 2. ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος, Act. 7, 53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων nicht zu erklären. Und die Engelverehrung im Briefe an die Colosser von Seiten eifriger Satzungsfreunde (Col. 2, 18. cfr. 16. 17.) scheint denselben Glauben vorauszusetzen, wie schon Theodoret bemerkt, οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον. Das Ungegründete, diese unsere Stelle und Act. 7, 35. von einer bloßen Gegenwart der Engel zur Verherrlichung der Gesetzgebung (διά wie 2 Tim. 2, 2.) zu nehmen, leuchtet also schon aus dem N. Test. selber ein, und wird völlig erwiesen

durch Iosephus Antiq. 15, 5, 3. *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Es war also die Ansicht schon unter den Juden jener Zeit, welche die Engel zu Vermittlern des Gesetzes machte, und wir haben wohl volles Recht, diese Ansicht für die populäre zu halten, während sich neben ihr auch die Offenbarung Gottes, welcher die Engel nur der Glorie wegen beigewohnt, erhalten hatte, wovon sowohl Philo [de decalogo Par. 750 und die LXX Deut. 32, 2.] als auch die samaritanische Theologie (cf. Gesen. theolog. Samar. p. 2.) einen Beweis liefern. Daß die Engel die Mittels-Personen bei der Gesetzgebung waren, dieß ist es auch nicht, was Lücke bezweifelt, sondern daß jene Theologie schon Einen von ihnen als den eigentlichen Mittler, als angelus mediator ausgezeichnet habe. Allein wenn auch die von Schmieder dafür geltend gemachten alttestamentlichen Stellen unerweisend sind, so darf doch die Bedenklichkeit nicht groß seyn, das spätere Theologumen von Metatron schon in jener Zeit wenigstens in soweit entwickelt vorauszusetzen, daß jene Mehrheit von ministrirenden Engeln bei der Gesetzgebung einem einzigen untergeordnet gedacht wurde, wie sie auch sonst in hierarchischer Gliederung erscheinen. Einer mußte es ja seyn, der mit Moses im Namen Jehovas sprach. Nicht ohne Fug wird man sich für diese Annahme auf die danielsche Vorstellung von Fürsten der Völker berufen können, welche, in der alten schon von Judas benützten apokryphischen Schrift Ascensio Mosis sehr bestimmt auf die Juden angewendet wird, denen Michael vorsteht (Fabr. Cod. Pseud. N. T. p. 839 seq.); auf den *ἄγγελος παραιτούμενος τοῦ γένους Ἰσραήλ* des testam. Levi V; ebenso auf das philonische Theologumen von dem *ἄγγελος μεσίτης*, welchem wohl nach der sonstigen Analogie etwas Reales in der Volkstheologie correspondirt. Dann aber ist fast unverkennbar, daß in der philonischen

Darstellung der Gesetzgebung, wobei die eigentlichen Engel nur des Pomps wegen zugegen sind, (l. c. es werden ausdrücklich nur Donner, *κτύποι βροντῶν*, und Blitze, *ἀστραπῶν λάμψεις*, genannt, aber durch den Beisatz *ἔδει μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι* deutlich genug Engel darunter verstanden, vergl. die samaritanische Lehre: Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, cum vocaret Deus: Ego Iehovah deus tuus. Gesen. l. c.) es hauptsächlich Ein vermittelndes Wesen ist, durch welches Gott das Gesetz vortragen läßt, und in welchem den *ἄγγελος μεσίτης* zu finden keine Schwierigkeit haben wird. Zunächst wird von Philo unterschieden dasjenige, was Gott in eigner Person durch seine eigene Stimme vorträgt, und dasjenige, was er durch Moses verkündigen läßt, z. B. de decalogo 746. d. (*προμηνύσας ὅτι τῶν νόμων οὓς μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι' αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωυσέως* [cf. de vita Mosis 681. d.]). — Jenes sind die hauptsächlichsten und allgemeinsten Gesetze (*νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια*), auf welche sich die durch Moses verkündigten alle beziehen, die 10 Gebote. (Hieraus erklärt sich die obige Stelle des Josephus, welcher gerade diese durch Engel gegeben seyn läßt.) Philo ist aber ebenfalls weit entfernt, jenes *δι' αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν* ohne weitere Vermittlung zu verstehen; nur die Vermittlung durch Moses und durch die prophetische Inspiration soll ausgeschlossen, und etwas Höheres, Objectives angedeutet werden. Er sagt daher *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπιζεν ἄρα γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον κ. τ. λ.* sondern Gott habe eine *ἠχὴ ἀόρατος* in der Luft entstehen lassen, gleichsam eine *ψυχὴ λογική*, welche die Luft durchschnitt und in zuckenden Flammen einen trompetenähnlichen Ton von sich gab, der mehr gesehen als gehört und von Allen verstanden

wurde. Dieſer Ton aber ging aus von einer Wolke, *καθόδῳ νεφέλης, ἣ κίονος τρόπον τὴν μὲν βάσιν ἐπὶ γῆς ἠρήρειστο τὸ δὲ ἄλλο σῶμα πρὸς αἰθέριον ὕψος ἀνέτεινε.* Dieſe *ὄψις* wird nun ſowohl in dieſem Contert als Offenbarungsform der göttlichen *δύναμις* bezeichnet, als auch nach der philoniſchen Deutung der Feuer- und Wolkenſäule darüber kein Zweifel ſeyn kann. Sie heißt an unſrer Stelle *δύναμις θεοῦ ἀφικνουμένη*, von welcher geſagt wird, daß ſie *ἤγειρε καὶ ἐξωπύρει τὴν φωνὴν ἐκπνέουσα.* Philo wollte offenbar hier dieſelbe Erſcheinung beſchreiben, welche er de vita Mosis (628 a.) beſpricht, jene *νεφέλη εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα κ. τ. λ.*, in welcher er einen *ἀφανὴς ἄγγελος τοῦ μεγάλου βασιλέως* findet, anderorts (quis rerum divinarum haeres 509 b.) den *ἀρχάγγελος* und *πρεσβύτατος λόγος*. (Cfr. Ammons Progr. Ascensus I. C. in coelum hist. biblica. 1800. Gotting. Locus est in libro Sohar: post quadraginta dies columna surgit de terra ad coelum, et Messias apparebit; dieſe columna iſt aber die Schechinah. —) Dieß iſt wohl auch die Meinung Cerinths, welcher nach Epiph. haeres. 28. lehrt *τὸν δεδωκότα νόμον ἕνα εἶναι ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.* Dieſer *ἄγγελος μεσίτης* iſt nun freilich der Vermittler des unſichtbaren verborgenen Gottes mit den Menſchen; aber er iſt der erſte von vielen vermittelnden *λόγοι, δυνάμεις*, der mediator *κατ' ἐξοχήν.*

Wenn Lücke behauptet, daß alles menſchliche Mittlerthum bei der Geſetzgebung in Moſes allein gefunden wurde: ſo fordert unſere Stelle Gal. 3, 19 nicht, an ein menſchliches Mittlerthum ausdrücklich zu denken. Es geht aber aus der angeführten Schilderung des Philo hervor, daß gerade die Hauptſache der Geſetzgebung, die Verkündigung der zehn Gebote, ohne alles menſchliche Mittlerthum gedacht wurde. Durch den engliſchen Mittler wurde der Ton unmittelbar an Alle gebracht (ibid. p. 749. a.). Wenn Moſes *μεσίτης* heißt (de vita Mosis

p. 678 a.), so geschieht dieß in ganz anderem Sinn, wie durch das dabeistehende *διαιτητής* angedeutet wird, weil er nämlich *τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος*. In diesem Sinn ist jeder Fromme ein Mittler für Andere (de sacrificiis Caini et Abelis 151, b.), besonders aber der jüdische Hoheprieſter (de victim. 843.). In Beziehung aber auf jene Hauptgesetze, welche *ἐκ προσώπου θεοῦ* von dem *ἀρχάγγελος λόγος* vorgetragen wurden, heißt Moses nur *ἑρμηνεύς* und *θεῖος προφήτης* — offenbar nur als Verfasser der Geschichtserzählung, und weil er sonst als der beste und tauglichste von Gott zum Propheten gebraucht wurde. (Decal. 746. d.)

Die Hauptfrage ist nun aber: „wie konnte das Mittlerthum durch Engel als ein niedriges dargestellt werden? Aus der ganzen jüdischen Theologie, soweit sie im Alten und N. Test. vor uns liegt, ist kein einziges Beispiel hiefür bekannt. Nur im Zusammenhange mit der christlichen Lehre wäre eine solche Ansicht denkbar, aber nur in Verbindungen und Gegensätzen, wie sie Hebr. 1 und 2 klar genug ausgedrückt und erörtert sind. In unserer Galaterstelle erscheint das *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* sammt dem *ἐν χειρὶ μεσίτου* offenbar als Bezeichnung der an sich gleichen göttlichen Würde, des gleichen göttlichen Ursprungs des Gesetzes; ja die Engelerscheinungen dienen im N. Test. selbst zur Verherrlichung jeder auch der höchsten Gottesoffenbarung."

Aehnlich Herr Dr. Winer gegen Voigtländer und Schultheß, welche den mindern Werth des Gesetzes hier ebenfalls durch den ganz und gar nicht auf Gott, sondern nur auf die Engel zurückgeführten Ursprung desselben bezeichnet fanden, im Commentar Excurs. I, 5. Constat angelos ab Hebraicis, ubi pro Iova ponuntur, non tanquam personas arbitrio suo gaudentes, sed tanquam eius quasi instrumenta spectari, ita ut a Iova non magis di-

stingui possint, quam manus hominum ab hominibus ipsis. Verhält ſich Alles dieß wirklich ſo, dann iſt es freilich um unſere Erklärung geſchehen. Allein zuerſt möchte wohl die Beweiskraft der Stelle Hebr. 2, 2 zu leicht abgefertigt ſeyn, wenn ihr keine Anwendung auf unſere Stelle geſtattet werden ſoll. Allerdings ſind dort die Gegenſätze zwiſchen dem λόγος δι' ἀγγέλων λαληθείς, und dem λόγος ἐν υἱῷ weitläufiger erörtert, und zunächſt nicht ſowohl des letzteren höhere Würde gegen jenen auf den Unterſchied der mittheilenden Subjekte erſt gegründet, ſondern vielmehr dieſe Anerkennung ſchon vorausgeſetzt, und auf ſie ein Schluß a minori ad maius gebaut (2, 3). Allein der allgemeine Gedanke liegt doch darin, als ein von den Leſern anerkannter, daß die Offenbarung durch Engel nicht die höchſte ſey, ſondern über ihr eine andere ſtehe durch den, der mehr ſey, als alle Engel. Wie, wenn ſich auch in unſerer Stelle im Galaterbrief der Gegenſatz einer höhern Offenbarung gegen die Engeloffenbarung poſitiv ausgedrückt fände? Iſt denn nicht auch ὁ Χριστός (V. 16, 25, 27, 28) dem νόμος entgegengeſtellt? Nicht etwa als ob der Glaube an Chriſtus oder an das von und in ihm zu hoffende Heil erſt hätte geweckt werden ſollen in jenen Geſetzesanhängern; ſie glaubten ſchon an ihn; aber ſie glaubten, um ſeines Heils theilhaftig zu werden, ſey auch die Geſetzbeobachtung beizubehalten, welche Forderung ſie deßwegen auch an die heidniſchen Glaubigen ſtellten. Davon mußten ſie nun überzeugt werden, daß die göttliche Offenbarung durch das Geſetz nicht ſo hoch anzuſchlagen ſey, als die durch Chriſtus, daß vielmehr jene Oekonomie dieſer nur die Stätte zu bereiten, aber nun auch wirklich Platz zu machen habe. An einem genugſam hervorgeſtellten Gegenſatz ſcheint es darum unſerem Abſchnitte nicht zu fehlen, und mithin ſo gut als Hebr. 2, 2. die Vermittlung des Geſetzes durch Engel auf den minderen Werth dieſer Offenbarung gegen die Offenbarung Got-

tes in Christus bezogen werden zu dürfen. Allein wir werden bald sehen, daß der Gegensatz in unserer Stelle etwas anders und bestimmter zu fassen ist. Wenn wir sie für's Erste mit andern Abschnitten, in welchen Paulus sich über den Werth des Gesetzes vernehmen läßt, zusammenstellen, so wird sich unser Verfahren rechtfertigen, die Bezeichnung des Ursprungs durch die Engel für sehr bedeutend zu halten. Ueberall nehmlich, wo er von dem Gesetz in speziellem Sinn und abgesehen von der theokratischen Oekonomie überhaupt, unter welche freilich jenes auch fällt, spricht, hütet er sich wohl, Gott geradezu als seinen Urheber im historischen Sinn zu nennen; z. B. 2 Cor. 3, 6 f. Röm. 5, 20., wenn er es auch wegen seines Zwecks ἅγιος und νόμος θεοῦ nennt (Röm. 7, 12. 22). Auch an unserer Stelle ist es auffallend, daß gar nirgends Gott der Urheber desselben heißt, sondern entweder das Gesetz selber personifizirt, oder was von ihm gesagt ist, passivisch vorgetragen wird. Am bedeutendsten ist V. 17 — 19; da ist die διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ· τῷ Ἀβραὰμ κεχάρισται ὁ θεός. Das Gesetz heißt ganz unbestimmt ὁ μετὰ — γεγονὼς νόμος, ἐτέθη. Ja der (V. 21) von P. als möglich vorausgesetzte Einwurf ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ deutet offenbar an, daß Paulus durch das Gesagte im Sinn des Einredenden Gott weit von der Urheberschaft des Gesetzes wegzusetzen fürchtete. Ebenso konstant pflegt Paulus dieß zu beobachten, daß er die Verheißung immer als von Gott unmittelbar und geradezu ausgehend darstellt Röm. 3, 3. 4; Röm. 4, 20. Ist somit das Gesetz dem Paulus gar nicht göttlichen Ursprungs? Das sey ferne! Aber es ist ihm nicht auf dieselbe Art göttlich, wie die Verheißung. Voigtländer und Schultheß gingen zu weit, wenn sie behaupteten, daß Gott gar nicht und in keiner Beziehung als Geber der mosaischen Constitution von Pau-

lus gedacht worden ſey, und ihnen gegenüber hatte Winer gewiß volles Recht, die Zuſammengehörigkeit der Engel und des ſich offenbarenden Gottes zu vertheidigen. Schon die von jenen zuerſt geltend gemachte Stelle Hebr. 2, 5. weiſt darauf hin, daß die in der Geſetzesökonomie thätigen Engel göttliche Bevollmächtigte waren. Aber zuviel iſt es geſagt: solenne est Hebraeis, quae in Deum cadunt, ea simpliciter tribuere angelis, eius ministris. Denn nicht Alles, was Gott angeht, wird einfach und geradehin den Engeln zugeſchrieben; vielmehr haben dieſe ihr beſtimmtes Gebiet, in welchem ſie die göttlichen Befehle ausrichten, neben und über welchem der Kreis der unmittelbaren göttlichen Wirkungen liegt. Wir bemerken hier hauptſächlich nur dasjenige von der engliſchen Wirkſamkeit in ihrer Unterſchiedenheit von der göttlichen, was zur Aufhellung des ſtreitigen Punktes am meiſten Licht geben kann. Einmal wird jener Unterſchied zwiſchen mittelbaren und unmittelbaren göttlichen Wirkungen als ein bedeutender gemacht, und auch die Sprache hat beſtimmte Ausdrücke zur Fixirung deſſelben hergegeben. Was von Gott ſelber geſchieht, das geſchieht ὑπὸ, διὰ, παρὰ θεοῦ, was Gott durch die Vermittlung thut, ὑπὸ, aber nicht διὰ θεοῦ. Phil. leg. Alleg. 47. d. τῶν γιγνομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ· es wird hier gezeigt, daß der νοῦς durch Gott unmittelbar belebt wird, der vernunftloſe Theil der Seele aber durch den νοῦς, τὸν μὲν νοῦν ἐμψυχοῦσθαι ὑπὸ θεοῦ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ· οὐ γὰρ μετέσχεν ὁ νοῦς παρὰ τοῦ θεοῦ, τοῦτο μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δὲ κ. τ. λ. Aehnlich leg. Alleg. 93, d. e., wo geſagt wird, daß Gott Einiges χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ μόνου, αὐτοπροσώπως, Anderes aber durch Engel und λόγοι, und z. B. die Befreiung von Krankheit διὰ τέχνης καὶ ἰατρικῆς, αὐτὸς διὰ τούτων ἰώμενος. 345. d. βασι-

λεῖ γε ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πράξεων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ. Das, was von Gott unmittelbar geſchieht, gegeben wird ꝛc., iſt ebendadurch viel höher und werthvoller, als was er nur mittelbar thut und gibt; z. B. leg. Alleg. 79. iſt die Erkenntniß Gottes durch eine ἔμφασις ἐναργὴς τοῦ ἀγεννήτου als ein ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν weit vollkommener und reiner als die Erkenntniß, welche Gott durch ſein Wort und die Welt ertheilt. leg. allegor. 93. e. ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι· τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. (Plat. Tim. 48, c. d.) Das Höhere und Beſſere, was Gott durch ſich ſelber thut und gibt, ſind poſitive Güter, Wohlthaten, Tugenden; was er nur durch Engel, überhaupt durch Vermittlung wirkt, ſind entweder geradezu Strafen, welche freilich als Heilmittel auch Wohlthaten ſind, oder auf die Abwehr und Vernichtung der Sünde und des Uebels gerichtete Handlungen; z. B. confus. ling. 346, c. προσήκει δὲ κἀκεῖνο λελογίσθαι, ὅτι μόνον ἀγαθῶν ἐστὶν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν.— ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον. τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ βεβαιοῦσθαι. ibid. e. ἔδει γὰρ τῆς μὲν ἐπανορθώσεως ἀξιωθῆναι, τὰς δὲ πηγὰς τῶν ἀεννάων αὐτοῦ χαρίτων ἀμιγεῖς κακῶν οὐκ ὄντων μόνον, ἀλλὰ καὶ νομιζομένων φυλαχθῆναι. leg. Alleg. 93. δεύτερά ἐστιν (was Gott durch die Engel gewährt) ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν· ſo beim Leibe und bei der Seele, τοῦτον δὴ τὸν τρόπον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἔχει· τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰς τροφὰς αὐτὸς χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ, διὰ δὲ ἀγγέλων καὶ λόγων ὅσα ἀπαλλαγὴν περιέχει κακῶν. De migr. Abrah. 399. c. 407. b.

de agricultura p. 182. a. de somniis 600. c. a). So sehr nun auch Philo die Bedeutung des Gesetzes weiter ausdehnt, als daß er ihm bloß eine Beziehung auf die Sünde gegeben haben sollte: so ist doch auch er geneigt, eine höhere und innigere Beziehung Gottes zu den Menschen, als die das Gesetz begründete und darstellte, anzunehmen. Denn wenn auch dessen Urheber nicht die dienenden Engel sind, sondern die δύναμις θεοῦ selber, der λόγος, so ist ihm erstlich die Erkenntniß und Tugend, welche der λόγος gewährt, nicht die höchste, sondern über ihr steht diejenige, die von Gott selber gegeben wird (de somn. 575. 583. 587.); der υἱὸς θεοῦ ist erhaben über den, der sich nur an den λόγος hält (de conf. ling. 339. 341. b.); der λόγος ist ἡμῶν τῶν ἀτελείων ὁ θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος (leg. Alleg. 99. d.). Zweitens aber wendet er diese allgemeine Ansicht sogar ziemlich bestimmt und offen auf das mosaische Gesetz an, z. B. de sacrif. Caini et Abelis, wo er die Leviten als die Vollkommenen den Laien entgegenstellt, ἵνα οἱ μὲν ἀτελεῖς νόμον ἔχωσι τὸν ἱερὸν λόγον (d. h. Gesetz als Werk des λόγος), οὗτοι δὲ τὸν ᾧ ἱεροῦνται, θεόν (de plantatione Noe p. 223. c.), besonders de Abrah. p. 350, 388, wo er, mit offenbarer Anspielung auf das Theologumen von den Vorzügen des mündlichen Gesetzes vor dem schriftlichen, den Abraham darstellt als den vollendeten Beobachter aller göttlichen Gesetze, οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθεὶς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπουδάσας ὑγιαινούσαις καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἑπακολουθῆσαι. Solche Männer nennt er selber ἔμψυχοι und λογικοὶ νόμοι, so daß die geschriebenen Gesetze nur Commentare über ihr Leben

a) Auch bei Anderen erscheinen die Engel vornehmlich als Diener der Strafe, Esdr. IV, 16. E. Quomodo abscondetis peccata vestra coram Deo et angelis eius? Pirke Abhoth III, 20 heißen sie הַגַּבַּאִין Schuldforderer. cf. Sibyll. II. p. 274 s. ed. Gallaeus.

seyen. Hieher gehört auch seine gesammte Ansicht über das Verhältniß des Aeußerlichen zum Innern und Wahren überhaupt. Aber was das wichtigste seyn dürfte, gerade dem Abraham hat sich Gott selber unmittelbar geoffenbart und mitgetheilt. Denn gerade jenes der Natur gemäß Leben heißt Gottes Willen gemäß leben, was mit ihm einigt; daher Abraham πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται (ib. 408. c.). Er ist Gottes Freund, der Vollkommene, Reine (482. quis rer. haeres), dem Gott nichts verbirgt (de his verbis resipuit Noe 281.), der, von Gott gesegnet, Gott selbst zum Antheil hat, und daran übermenschliches Heil genießt (ibid. 276, 282.); von dem die Funken der Tugend ausgehen, welche wie Leuchter hinab sich ziehen bis an das Ende der Welt (486.). Er darf selbst mit Gott reden (482. c.; 484. a.), aber auch er genießt Warnungen und Befreiungen von einzelnen Uebeln nur durch Engel (de Abrah. 366.).

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß die platonische Vorstellung vom Geschäfte der unteren Götter bei der Weltschöpfung, welche der Timäus ausspricht, die philonische hat bilden helfen. Allein die weitere Ausbildung bei letzterem ist so einleuchtend, und die von Philo jener Vorstellung gegebene Wendung so sehr dem Geist der bessern jüdischen Theologie gemäß, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, mehr als eine dem Philo allein eigenthümliche Ansicht darin zu sehen. Darf somit für erwiesen gelten, daß allerdings die jüdische Theologie das göttliche Wirken durch Engel für ein unvollkommneres, auf das Unvollkommene und seine Vervollkommnung sich beziehendes nahm, und hauptsächlich das Strafamt des Bösen von Gott als seiner unwürdig den Engeln übertragen seyn ließ: warum sollte Bedenken getragen werden, in unserer Stelle im Galaterbrief, der sich auch sonst durch spitzfündige jüdische Kunst und dialektische Theologie auszeichnet (III, 16. IV, 14 seq.), jene Vor-

ſtellung herbeizuziehen, um ſo mehr, da es das unaufhörliche Thema bei Paulus iſt, die Beziehung des Geſetzes auf die Sünde — als Anreizung zu ihr und als ihr beigegebene Strafanſtalt — hervorzuheben, und da außer dieſem ſorgfältig ausgeführten Punkt unſer Abſchnitt auch die unmittelbare Thätigkeit Gottes in der Verheißung, welche dem Abraham gegeben wird, und rein ſegnender Natur iſt, ausdrücklich herausſtellt, und eben bemüht iſt, die Unterordnung des Geſetzes unter jene auf alle Weiſe darzuthun?

4. Es iſt nun noch die Haupteinwendung zu heben, welche die Form und Geſtalt des V. 20. darbietet, als welcher nicht geſchickt ſeyn ſoll, den bei unſerer Annahme hieher gehörigen Sinn auszudrücken.

Lücke's Einwendungen ſind vornehmlich zweifach: „a) ein doppeltes Enthymem ſcheine im Zuſammenhange dieſer Argumentation etwas ſo Auffallendes, daß es nur unter der Bedingung einer ſtark hervortretenden oratoriſchen Form des Satzes zu entſchuldigen und einigermaaßen denkbar zu machen wäre. b) Im erſten Enthymem ſey der geſchriebene Unterſatz völlig falſch, weil ein μεσίτης auch nach hebräiſchem Sprachgebrauch nicht nothwendig ein Mittler Vieler ſey, ſondern nur die Beziehung auf den Begriff des Gegenſatzes, der vermittelt werden ſoll, darin liege: nur wenn μεσίτης nothwendiger Weiſe verſtanden werden müßte von der Mittelsperſon eines Haufens, einer mannichfaltigen Vielheit, ließe ſich das Enthymem einigermaaßen entſchuldigen, und auch das kaum, wenn nicht ὁ δέ für οὗτος δέ genommen werden ſoll." Allein, was das Erſte betrifft, ſo iſt ja die Weiſe der Rabbinen bekannt, nicht ſowohl im oratoriſchen Vortrage als vielmehr im dialektiſchen und disputatoriſchen Schlag- und Stichſätze und Inſtanzen — meiſtens freilich aus der Schrift gezogen — aufzuſtellen, und die Folgerungen daraus dem eigenen Nachdenken zu

überlassen. Dieser Weise folgt auch Jesus in der Disputation mit den Sadduzäern, Matth. 22, 31—33. Dort läßt er ihnen auch noch viel zu suppliren übrig, so daß die Exegeten sich unendliche Mühe gegeben haben, das Schlagende jenes Beweises zu erklären, von dem sich wirklich die Sadduzäer geschlagen fühlten (Kuinöl z. d. St. disputavit autem Iesus hoc loco cum Sadducaeis ingeniis eorum accommodate et more inter Iudaeorum doctores recepto, qui ad loca librorum sacrorum alludere, sententiam breviter strictimque afferre solebant, et quid ex sententia proposita sequeretur, auditorem eruere iubebant, ita ut in argumentationibus transitus et conclusiones, usus et applicationes omitterent).

Das an unserem Orte zu Supplirende scheint im Grunde sehr wenig zu seyn, und je nachdem man (vgl. oben 2.) den Zusammenhang der Verse 20. und 21. denkt, und δέ entweder für adversativ oder für explanativ nimmt, Folgendes:

α) — unter Vermittlung der Engel, durch die Hand eines Mittlers. Wo aber ein Mittler gebraucht wird bei einer Mittheilung, da sind Mehrere, die sich durch ihn Andern mittheilen. Gott selber ist Einer nur, also das Gesetz, weil es durch einen Mittler gegeben wurde (was ihr zu seinem Ruhme glaubt), nicht geradezu von ihm, dem Einen, sondern von den Vielen, den Engeln (steht also unter der Verheißung, welche den Einen unmittelbar zum Urheber und Mittheiler hat),

oder

β) Was ist denn nun das Gesetz, wenn durch die Verheißung das Heil kommen soll? Der Uebertretungen wegen (nur) ward es gesetzt, bis der verheißene Same käme, (also) durch den Dienst der Engel (und zu ihrem Amte gehörig) von einem Mittler. (Ein Mittler ja geht nicht auf einen Einzelnen [sc. den Einen], der sich mittheilen will, sondern auf eine Vielheit; darum heißt das

Gesetz mit Recht durch Engel gegeben. Gott aber ist ein Einziger, und was er gibt, das gibt er ohne Mittler durch sich selbst, so dem Abraham die Verheißung.) Ist also das Gesetz, wenn nicht der Eine Gott sein Urheber ist, den Verheißungen Gottes entgegen? Keineswegs, sondern es muß ihnen dienen.

Aber b) „der Untersatz ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist völlig falsch und unbeweisend." Allerdings das ist er für uns. Ob ihn aber deßhalb Paulus nicht für seine Leser brauchen konnte? Aber durfte? Nun die Falschheit muß ja ihm nicht gerade eingeleuchtet haben; denn auf die dialektischen Fangkünste hat sich wohl die Inspiration nicht erstreckt, hat auch die offenbar nichts beweisende und doch sehr zweckmäßige und viel beweisende Spitzfündigkeit 3, 16. mit dem σπέρμα (wo das zu Beweisende offenbar nur hineingetragen ist) passiren lassen, des linguistisch allegorischen Kunststücks (4, 21—31.) nicht weiter zu gedenken. Wie leicht konnte das Vorschweben des Gedankens von der unmittelbar segnenden Mittheilung der Verheißung durch den Einen Gott, und von der nur mittelbar durch Strafen bessernden und beglückenden schweren Zucht durch die Engel und das Gesetz, den Paulus veranlassen, das speciell nur von jenem Fall der Gesetzgebung geltende, daß nämlich an der Spitze der Engelschaar Einer sich als den (das Gesetz) mittheilenden zeigte, zu einem allgemeinen Satz zu erheben, dessen Allgemeinheit, so wie sie auf die Gottesoffenbarung eingeschränkt wird, im Sinn jener Zeit vollkommen richtig ist?

Man braucht daher nicht, was philologisch möglich wäre, ὁ δὲ für οὗτος zu nehmen, das ἑνός für τοῦ ἑνός, was beides die dem allgemeinen Satz nöthige Einschränkung geben würde. — Eine ähnliche Uebertragung des einzelnen Falls, welcher aus einem allgemeinen abgeleitet werden soll, in den allgemeinen Satz, der das

Gesetz ausspricht, findet sich Hebr. 9, 16 f. nach Steudel: Tübing. Zeitschrift für Theolog. 1828. I. S. 48. Not. „Wo nämlich ein Bund geschlossen wird, da muß der, welcher den Bund vermittelt, als Getödtetes dargebracht werden ꝛc." „Mir ist zur entschiedensten Gewißheit geworden, daß ὁ διαθέμενος hier nichts anderes ist, als der Gegenstand, welcher die Gültigkeit des abgeschlossenen Bundes vermittelt. Wir müssen nicht vergessen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum stets im Auge hat, als denjenigen, welcher den Bund vermittelt, ihn aber vermittelt, indem er sich selbst zum Opfer darbrachte. In so fern war er freilich ein den Bund zu Stand bringender in einem noch weitern Sinn, als das zur Bestätigung des Bundes geschlachtete Opfer. — In so fern nun Jesus eine Person war, welche die Schließung des Bundes verbürgte, mochte der Verfasser veranlaßt werden, überhaupt V. 17. das Opferthier, welches sonst durch seinen Tod die Gültigkeit des Bundes verbürgte, durch die Wiederholung des διαθέμενος zu personificiren."

Am leichtesten scheint die oben α β gegebene zweite Erklärung hiermit zu vereinigen, weil darnach die Hauptsache nicht erst durch dieses sophistische Raisonnement erwiesen, sondern nur die Bedeutung, in welcher das διαταγεὶς δι' ἀγγέλων zu verstehen sey, und was aus dieser allgemeinen Volksannahme unmittelbar folge, näher bezeichnet wird. Eben darum wird das Sophisma dem Paulus weniger übel zu nehmen seyn, weil er dadurch nicht etwas eigentlich beweisen, sondern nur erläutern will. Die Hauptsache, auf die es ankam, bedurfte keines Beweises, sondern war allgemeiner Glaube a), und mußte

a) Mit Recht hat Schmieder auf die bildlichen Ausdrücke, welche von dem Wesen und der Wirksamkeit des Gesetzes gebraucht sind, besonders Gewicht gelegt, V. 23. ἐφρουρούμεθα, V. 24.

nun in das rechte Licht gestellt werden. Daß aber Paulus den Gedanken, auf den es ankommt, mehr nur andeutet, als ausführt, darf nicht wundern. Zuviel gegen die Gesetzesfreunde bewiesen, hätte eben so geschadet, als zu wenig. So aber blieb ihnen selbst überlassen, den für das Gesetz ungünstigen Schluß aus ihren eigenen alten Vorstellungen darüber herauszuziehen, wozu ihnen der Apostel mehr nur die Prämissen ordnete und vorlegte, so aber, daß sie nothwendig den daraus hervorgehenden Schluß thun mußten. — Vielleicht ist der Ausdruck, daß Gott Einer sey, in seiner antithetischen Beziehung zu den ἄγγελοι, von welchen das Gesetz herstammen soll, daraus zu erklären, und darum der fehlende Gedanke von dem großen Unterschied des durch jene gegebenen von dem durch Gott selbst mitgetheilten leichter hineinzudenken, weil schon in dem Begriff des Einen der des Guten und Vollkommenen lag, welcher Begriff wenigstens mitvorschwebend den disputirenden Paulus mit der verschränkten, die Fülle von Gedanken herbe zusammenpressenden Argumentation, an deren Ende jener auch ausgedrückt scheinen konnte, zufriedener machte. Es ist sowohl hiefür als überhaupt über diese Argumentationsweise zu vergleichen Philo leg. Alleg. 80. d., wo Philo in dem abwechselnden Gebrauch des Plurals und Singulars Tiefes angedeutet findet, ὁρᾷς ὅτι κακῶν εἰσὶ θησαυροὶ, καὶ ὁ μὲν τῶν ἀγαθῶν εἷς· ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς εἷς, καὶ ἀγαθῶν θησαυρός· πολλοὶ δὲ τῶν κακῶν, ὅτι καὶ οἱ ἁμαρτάνοντες ἄπειροι τὸ πλῆθος. de migr. Abr. 397. c. der Böse, obgleich Einer, ist vielfältig: εἷς ὢν ὁ φαῦλος πολύς ἐστι κακίαις. leg. Alleg. 59. c. d. ibid. p. 1087. μόνος δὲ καθ' αὑτὸν εἷς ὢν ὁ θεὸς, ἡμῶν δὲ ἕκαστος πολλὰ κ. τ. λ., ὥστε ἐπεὶ τὸν μόνον εἶναι τὸν

παιδαγωγός, welche um so passender sind, wenn im Gesetz die Zuchtengel wirksam gedacht werden.

ὄντα, καλόν ἐστι, ὃ γὰρ περὶ μόνον αὐτὸν τὸ καλόν. Allein wie gesagt, nur mitvorschwebend scheint dieser Gedanke den paulinischen Ausdruck haben bilden zu helfen, nicht aber selber das directe dem Satz zu Grunde liegende zu seyn, wie man etwa auch deuten könnte V. 20: „Bei Einer Gabe, d. h. einer Gnadengabe (τὸ ἓν) findet nicht das Dazwischentreten eines vermittelnden Engels Statt; Gott aber, der einer ist, gibt nur solche Gnadengaben, und zwar selber, wie die Verheißung dem Abraham." Es bliebe hier derselbe Gedanke herauszunehmen, daß das Gesetz nichts Vollkommenes, nicht Gnaden- und Heilsache, nicht gleicherweise von Gott sey, wie die Segensverheißung. Auch wäre jener in seiner Allgemeinheit falsche Untersatz vermieden, dafür freilich dem ὁ δὲ θεὸς εἷς, so wie dem ἑνός ein zu prägnanter Charakter angewiesen. — Alles gehörig erwogen, wird gewiß die Annahme den wenigsten Schwierigkeiten unterliegen, daß, weil eine durch Engel vermittelte Offenbarung einen geringeren Grad von göttlicher Gnadenerweisung anzeigte, so dem Begriff von μεσίτης diese Bedeutung von Paulus beigelegt wurde, nur eine untergeordnete Gottesmittheilung anzudeuten. Was er aber erst aus der Reflexion auf die theokratischen Offenbarungen hineingelegt hatte, das analysirte er, als liege es in dem Begriff schon ursprünglich, wieder heraus, aber nicht um es als so gewonnene neue Wahrheit hinzustellen, sondern nur um die in dem vorhergehenden Satze enthaltene allgemein zugegebene Wahrheit in ihrer Bedeutsamkeit für seinen Zweck hervorzustellen.

Mit Vergnügen bemerke ich, daß Herr Prof. Schmieder in einer neueren Erörterung des fraglichen Punkts (Tholuck litterarischer Anzeiger 1830. Nr. 54. S. 435.) im Wesentlichen auf dasselbe kommt. Ich führe nur Folgen-

des daraus an: „Dieser enge Begriff von μεσίτης, als ob er nur für den Vertreter oder Repräsentanten einer Vielheit gegen eine andere Vielheit gebraucht werden könnte, läßt sich im Allgemeinen nicht als einzige Bedeutung des Worts erweisen. Indessen, da Paulus der dialektischen Form sich nicht bedient, um die concrete Wahrheit durch abstrakte Sätze zu erfinden und zu beweisen, sondern da es ihm nur darum zu thun ist, die Wahrheit, die in ihm lebt, zu veranschaulichen, und in seinen Lesern gleichfalls lebendig zu machen, so war es ihm genug, sein Zeugniß für die mannigfach sich beglaubigende Wahrheit in entschiedener Gewißheit so abzulegen, daß er von denen verstanden und gefaßt ward, die seinen Geist, seine Sprache und die ganze Beziehung seiner Worte kannten. So III, 16. — Wenn er von dem Gesetze schrieb, daß es durch die Engel mit Hülfe eines Mittlers gegeben sey, und an solche schrieb, die das Theologumenon darüber kannten, da konnte er darauf rechnen; es war seinen Lesern der engere Begriff des μεσίτης als Vertreter einer Vielheit als אֶחָד מִי־אֵלֶּה gegenwärtig. Der Mittler ist (in solchem Falle) nicht Mittler von Einem. Gott war also zunächst und unmittelbar bei der Gesetzgebung nicht erscheinend ꝛc."

2.

Bedeutung und Etymologie des Wortes Dirmung oder Dermung bei Luther und seinen Zeitgenossen.

Von

Dr. Mohnike,
Consistorialrath in Stralsund.

(Auf Veranlassung eines Aufsatzes über denselben Gegenstand vom Herrn Professor Dr. Lücke in Göttingen. Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1831. Heft I.)

Ich bin bei meinen kirchenhistorischen und liturgischen Studien auf die seltsamen Wörter dirmen, dermen, Dirmung, Dermung mehrmals gestoßen, und es geht mir nahe, daß ich mir die Stellen, wo ich diese Wörter gefunden, nicht angezeichnet habe; weil es bei mir keinem Zweifel unterworfen war, daß die Consecration beim heiligen Abendmahl dadurch bezeichnet werde, so achtete ich jeder einzelnen Stelle nicht so genau; zweier von ihnen, die Herr Dr. Lücke nicht mit angeführt hat, der einen von Luther selbst, der andern von Bugenhagen, erinnere ich mich jedoch, und werde sie späterhin mit berücksichtigen. Das Resultat der lückeschen Untersuchung ist: das Wort Dermung oder Dirmung bedeute nicht sowohl die Wandlung der Katholiken, sondern vielmehr die Consecration überhaupt; es sey aber aus dem lateinischen terminare gebildet; und in Beziehung hierauf werden zwei Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus beleuchtet, in denen determinatio und terminus bei Gelegenheit der Rede vom heiligen Abendmahl vorkommen. Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes pflichte ich im Allgemeinen Herrn Dr. Lücke bei — hinsichtlich der

Etymologie deſſelben aber nicht. In Dr. Auguſti's Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie (B. 8, der vom heiligen Abendmahl handelt) wird S. 380 der fraglichen Wörter, und zwar mit Hinweiſung auf Chr. Melch. Rochs deutſches Kirchenwörterbuch (Halle 1784), ganz kurz gedacht; bei den beiden katholiſchen Theologen Dr. Brenner (Geſchichtliche Darſtellung der Verrichtung und Ausſpendung der Euchariſtie. Bamberg 1824) und Dr. Binterim (die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der Chriſt-Katholiſchen Kirche B. 4. Th. 3. Mainz 1828) ſucht man aber vergebens nach ihnen. Zu Luthers Zeit waren ſie ſchon nicht mehr recht im Gebrauch und zu Seckendorfs Zeit ſchon ſo obſolet geworden, daß er es zweifelhaft läßt, ob ſie die Conſecration oder die Transmutation bedeuten (Historia Lutheranismi Ed. in Folio Lips. 1694. p. 218. ſchon citirt von Lücke). Daß man ſie auch in der lateiniſchen Ueberſetzung des Bingham nicht findet, befremdet weniger. Was der oben gedachte Roch darüber ſagt, iſt höchſt unbedeutend a).

Herr Dr. Lücke führt zwei Stellen aus Luthers Schriften an, wo ſich das Wort findet — die eine iſt die vom Greuel der Stillmeſſe, ſo man Kanon nennt (Walch 19. S. 1469 eigentlich 1468), ſehr wichtig, und die andere in dem Buch: Deutſche Meſſe und Ordnung Gottesdienſts 1526 (Walch 10. S. 283: „Darnach folget das Amt und Dermung.") Aber auch in der Schrift: Von der Winkelmeſſe und Pfaffenmeſſe 1533 (Walch 19. S. 1540. und 1541) gebraucht Luther das Wort: „Das vierte Stück,

a) „Dermung, Dyrmung, Termunge, Elevatio, die Erhebung des Sakraments bei der Meſſe. ſ. Termen. Die Worte der Termung, nannte man die Worte: Dies iſt mein Leib, der für euch gegeben wird: Das iſt mein Blut." S. 25 u. 26. Und S. 110: „Termen, Betirmen, in die Höhe heben. Die Termung des Brots auf dem Altar, die Erhebung der Hoſtie. ſ. Dermen."

nemlich Ministerium, das Amt des Worts, und Vocationem, den Beruf zum Pfarramt oder Seelsorge (welches sie die Weyhe oder Ordiniren heißen) meynen sie gewiß, sie haben solches allein, und schwüren wohl einen Eid auf ihren Rattenkönig, es könne niemand ohne ihre Weyhe und Chresem das Sacrament wandeln, oder, wie sie sagen, tirmen, er sey wie heilig oder groß er wolle. Denn wie sie rühmen, die Engel im Himmel, auch Maria selbst, haben solche Gewalt nicht, die ein geweyheter Priester hat, ja auch kein verstorbener Apostel, Bischof, Märtyrer, auch die ganze Christenheit, so nicht Priester sind, nemlich, zu tirmen oder wandeln, wenn er gleich unheilig u. s. w. wäre; solche große Kraft hat der Chresem." Die Stelle ist wichtig, insofern daraus hervorgeht, daß die Meinung derer, welche unter Dirmung die Wandlung (transmutatio) verstehen, an Luther selbst einen Gewährsmann hat, und Elias Frick, der deutsche Uebersetzer von Seckendorfs Historie des Lutherthums (Leipzig 1714 S. 487), hätte immerhin bei der Urschrift verbleiben können; Seckendorfs Worte: „Vocabulum hoc obsoletum tirmen vel dirmen, item die Tirmung apud Lutherum aliosque eius temporis scriptores legitur, quod nescio an consecrare an transmutare significet," giebt Frick so: „das Wort tirmen oder dirmen und Tirmung, so bei Luther und den Scribenten seiner Zeit mehr vorkommt und nun nicht mehr gebraucht wird, war so viel als consecriren, oder Brodt und Wein im heiligen Abendmahl segnen." Da Luther und andere protestantische Theologen, welche die katholische Lehre von der Transsubstantiation längst verworfen hatten, auch die evangelische Consecration beim heiligen Abendmahl Dirmung genannt haben (Luther in der Schrift von der deutschen Messe), so erklärt sich indeß Fricks Abänderung der gedachten Stelle Seckendorfs ganz natürlich. Als Bezeichnung der evangelischen Consecration gebraucht auch Bu-

genhagen das Wort in dem bei Gelegenheit der Krönung und Salbung König Christians III. von Dänemark 1537 ohne Frage von ihm abgefaßten Ritual, bei J. E. Kapp in der Kleinen Nachlese einiger zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden Th. 4. (Leipz. 1733) S. 624, wo es heißt: „Folgend singet man das Sanctus. Darnach dirmet man deutsch, und reicht das Hochwürdige Sacrament nach Christi Einsegnung." In einer Note pflichtet Kapp, seltsam genug, den wunderlichen Grillen des Magisters Weise über den Ursprung des Wortes Dirmung (Unsch. Nachr. 1719 S. 420) bei, die auch Komler, wie schon Dr. Lücke anführt, späterhin angenommen hat.

Um nun ganz bestimmt anzugeben, welcher einzelne Theil der Consecration bei den Katholiken unter dem Worte Dirmung verstanden werden muß, ist es nöthig den ganzen modus et ritus dicendi missam in der katholischen Kirche genauer zu betrachten. Es zerfällt die katholische Messe in drei Haupttheile: zu dem ersten gehört Alles, was dem eigentlichen Meßcanon vorangeht, der Introitus, das Gloria, die Collecte, die epistolische Lection, das Graduale mit dem Halleluja, das Evangelium, das Credo, das Offertorium, die Secreta, die Präfatio, das Sanctus und Benedictus. Hierauf folgt der wichtigste Theil der Messe, der sogenannte Canon Missae, der aus den Gebeten vor der Consecration, aus den Consecrationsformeln für beide Elemente und aus den Gebeten nach der Consecration besteht und mit dem Pater Noster schließt, wenigstens nach der Abtheilung, die Binterim in dem eben gedachten Buche S. 413 u. f. w. macht. Das Folgende würde nach Binterim nicht mehr zu dem eigentlichen Meßcanon gehören, wiewohl es in den katholischen Missalien mit ihm noch verbunden ist. Dieser Meßcanon, dessen zweiter Theil die Wandlung bildet, führt den Namen Actio sacra oder bloß Actio, Canon Actionis und Wa-

lafrid Strabo, citirt von Binterim, ſagt Cap. 22: De rebus Actio ipse dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis Sacramentorum confectio; auch iſt dieſer Theil eine ſtets feſtſtehende, in allen Meſſen unveränderte Richtſchnur und Regel, während die übrigen vorhergehenden und folgenden Theile ſich nach den Verhältniſſen der Zeit oder der Feſte ändern.

Dieſer eigentliche Meßcanon iſt es nun, welcher Dermung oder Dirmung heißt, wie aus Luthers Schrift von der Stillmeſſe deutlich erhellt, und das Wort Dirmung iſt eigentlich nichts als die Ueberſetzung des lateiniſchen Actio oder Confectio. Luther behält nämlich die Ueberſchriften oder ſogenannten Rubriken von den Gebeten und einzelnen Abſchnitten bei, und vor dem Gebete „Communicantes et memoriam venerantes," das Luther wörtlich anführt, ſteht die Ueberſchrift infra actionem, das Luther giebt: Unter der Dirmunge; in der wahrſcheinlich von Melanthon verfaßten lateiniſchen Schrift ſteht: sub actionem a), ein deutlicher Beweis, daß actio und Dirmung völlig gleichbedeutend ſind. Weil aber der zweite Theil des Meßcanons oder die Wandlung wiederum als der eigentliche Mittelpunkt deſſelben betrachtet wurde, ſo führte dieſer Theil vielleicht vorzugsweiſe den Namen actio oder Dirmung, und daher kommt es ohne Zweifel, daß Luther in der oben angeführten Schrift von der Winkelmeſſe Dirmung und Wandelung für gleichbedeutend erklärt und tirmen durch wandeln erläutert. Mit dem Geſagten verträgt ſich ſowohl die von Dr. Lücke angeführte Stelle des Hieronymus Emſer als auch der Gebrauch des Worts bei Bugenhagen. Es ging das Wort dirmen auch in die proteſtantiſche Kirche über, und dieſe verſtand darunter den eigentlichen Act der Conſecra-

a) Opp. Lutheri Latin. Tom. II. Ed. Witeb. 1546. p. 421.

tion, oder die Herſagung der Einſetzungsworte. Aus der Stelle in der Schrift Luthers von der deutſchen Meſſe könnte man allerdings verſucht werden, ſo wie Roch nach des M. Weiſe Vorgange gethan hat a), Dirmung und Elevation für gleichbedeutend zu halten, beſonders da Luther ſagt: „das Aufheben wollen wir nicht abthun ꝛc.", aber bei genauerer Anſicht dieſer und anderer Stellen verſchwindet dieſer Gedanke. Hinſichtlich der Sache würde indeſſen auch dieſe Annahme keinen Unterſchied machen, da die Elevation eines jeden der beiden Elemente im heiligen Abendmahl ſogleich nach Herſagung der betreffenden Einſetzungsworte geſchieht; und auch die Herleitung des Wortes Dirmung möchte ſich, wie wir bald ſehen werden, damit vertragen.

Bis hieher bin ich alſo, wenigſtens im Allgemeinen, mit Herrn Dr. Lücke auf demſelben Wege — wir trennen uns aber, wenn es auf die Frage ankommt, woher das ſeltſame Wort dirmen ſtammt. Er leitet es nach dem Vorgange von Haltaus, dem er noch andere Lexikographen und Gloſſatoren hätte hinzufügen können, namentlich Scherz und Friſch, von dem lateiniſchen terminare ab, und allerdings ſind, wie es bekannt iſt, mehrere Wörter in der altdeutſchen Kirchenſprache aus Corruptionen lateiniſcher Wörter entſtanden; auch könnte der Wortform nach dirmen, dermen, tirmen, termen ganz wohl aus terminare entſtanden ſeyn, und nach der Herrn Dr. Lücke gewordenen Mittheilung durch Herrn Profeſſor Dr. Jakob Grimm findet ſich tirmen auch bei mehrern deutſchen Dichtern des Mittelalters, und Termenung kommt in der Bedeutung von Begränzung, Ende in einem noch ungedruckten Gedichte vor. Aber wäre dieſes, ſo mußten doch die Wörter terminus, terminare

a) Weiſe's ſeltſame Etymologie übergeht Roch ganz mit Stillſchweigen.

und determinare selbst in der lateinischen Kirchensprache eine liturgische Geltung gehabt haben, weil man schwerlich ein ungewöhnliches Wort corrumpirt und ihm in der deutschen Sprache das Bürgerrecht verliehen haben würde. Er selbst gesteht auch, daß er bei seinen Forschungen nirgends terminare für consecrare gebraucht gefunden habe, und auch ich habe nicht nur mehrere liturgische Schriftsteller der katholischen Kirche, sondern auch mehrere Abendmahlsformulare durchgesehen und terminare, determinare, terminus entweder gar nicht, oder doch nicht in solcher Bedeutung gefunden, daß hier davon Gebrauch gemacht werden könnte. Dasselbe gilt nach meinem Dafürhalten auch von den vom Herrn Dr. Lücke angeführten und zum Theil mitgetheilten Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus; auf die des erstern legt Herr Dr. Lücke selbst sehr wenig Gewicht. Sie steht in der Summa totius Theologiae P. III. Quaest. LXXIIII. Art. II. (Thomae Aquinatis Summa totius Theologiae. Ed. Coloniae Agripp. MDCIIII. fol. P. III. p. 162.) und mag, ihres ganzen spitzfündigen Inhalts wegen, hier vollständig mitgetheilt werden:

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati, quam effectus naturae. Sed sicut dicitur in secundo de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur Eucharistia, id est, bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

Praeterea, Ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea, quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud secundae Corinth. 10. Se-

cundum potestatem, quam dedit nobis Deus in aedificationem, et non in destructionem. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem, qui venditur in foro, et totum vinum, quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

Praeterea, Si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi: sed solum aqua illa, qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

SED CONTRA est, quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

CONCLUSIO.

Cum huius sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiae huius sacramenti quantitatem esse determinatam.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini: puta totum panem, qui venditur in foro, aut totum vinum, quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materiae serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt: alioquin sacerdos paucos parochianos habens, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur, quod materia huius sacramenti

determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici, quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod potestas Ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur. Primo quidem ad effectum proprium. Secundo ad finem effectus; secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem (puta ut irrideat, vel veneficia faciat), propter intentionem mali finis peccat: nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

AD TERTIUM dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiae: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur, quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

Man ſieht, daß die Wörter terminus und determinare hier durchaus nicht in einem ſacramentlichen Sinne gebraucht werden. Daſſelbige gilt nach meinem Dafürhalten auch von der angeführten Stelle aus Duns Scotus, die vollſtändig ſo heißt: Item per ista verba contulit Apostolis Christus potestatem consecrandi: hoc enim ordinavit eos sacerdotes. Collatio autem potestatis consecrandi non fit per verba pertinentia ad consecrationem: quare verba consecrationis materiam respiciunt quae consecratur, vel terminum in quem consecratur: verba autem potestatem conferentia respiciunt potestatem quam conferunt in illum cui confertur. (Sup. quart. Sententiarum Di-

stinctio VIII. Ed. Antonii de Fantis Tarvisini. Venet. MCCCCCXV. fol. Blatt 34.) Die Stelle ist allerdings dunkel genug, indeß erklärt sie sich doch aus dem Zusammenhange. Der Schriftsteller unterscheidet nämlich bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls diejenigen, die sich auf den consecrirenden Geistlichen beziehen, von denjenigen, durch welche die Consecration, oder, was hier allerdings gleichbedeutend ist, die Wandlung selbst geschieht. Zu den erstern gehören die Worte: Accipite — hoc facite in meam commemorationem — durch diese gab der Herr den Aposteln den Auftrag zu der Consecrationshandlung — aber die eigentliche Consecration selbst liegt in den Worten: hoc est corpus meum; diese beziehen sich auf das Element im heiligen Abendmahl, auf die Materie, oder auf den eigentlichen Zweck, weshalb die Consecration geschieht, und terminus scheint mir nichts weiter als Beziehung, Absicht, Ziel, Zweck, finis, scopus zu seyn, welcher Zweck hier freilich ein sacramentlicher ist.

Um auf Thomas von Aquino noch einmal zurück zu kommen, so bedient er sich in seiner Summa contra gentiles lib. IV. cap. 62 u. 63. (Ed. Francisci de Sylvestris Lugd. 1586. fol. p. 720 sqq.), wo er die Meinung derer, welche die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnen und das Brot und den Wein nur für Zeichen des Leibes und Blutes Christi halten, anführt und zu widerlegen sucht, mehrmals der Wörter: terminus, terminari, determinare in der Bedeutung von Zweck, Ziel, sich beziehen, bestimmen, jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit den beiden Elementen im heiligen Abendmahl.

In solcher Verbindung steht das Wort determinare jedoch in dem dem römischen Missale vorgesetzten Abschnitt: De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus, wo sich in der Unterabtheilung 5.: De defectu intentionis

folgende Stelle findet: Si quis habeat coram se undecim hostias et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: in hoc casu non consecrat, quia requiritur intentio. Das Missale Ordinis Praedicatorum. Ed. Rom. CIↃ.IↃ.CC. LXIX. 4. p. XXVI. ſetzt bei intentio noch hinzu: determinata. Doch auch durch dieſe Stelle werden wir nicht näher zum Ziel geführt; denn es wird in ihr nichts weiter geſagt, als daß die Conſecration des Prieſters, welcher eilf Hoſtien vor ſich habe und nur zehn conſecriren wolle, überhaupt ungültig ſey, wenn er nicht beſtimmt auf die zehn, welche er mit Ausnahme der eilften conſecriren wolle, ſeine Intention richte, oder mit andern Worten, beſtimmt eine von den eilf Hoſtien ausnehme. Ein Fall, der wohl nie eingetreten iſt, noch eintreten wird.

Nach dieſem Allen bezweifele ich, daß das Wort dermen oder dirmen mit ſeinen mancherlei Umformungen, tirmen, termen, tärmen, tirmeln, betermeln, betürmeln aus dem Lateiniſchen herzuleiten iſt, und bin geneigt, es für ein urſprüngliches germaniſches zu halten. Und wirklich findet ſich thirmi, at thirma noch im Isländiſchen in der Bedeutung von halten, zuſammenhalten, daher ſparen, bewahren; in der erſten Bedeutung namentlich auch in Beziehung auf heilige Dinge, wie auf den Eid. Hann thirmir eingvum eidum: er hält keinen Eid. M. ſ. Björn Haldorſens Isländiſches Lexicon Th. 2. (Kopenh. 1814) S. 499. Wie unſer halten noch jetzt ſowohl zur Bezeichnung der Begriffe von tenere und servare, als des von agere, conficere gebraucht wird, ſo mochte daſſelbe auch mit dem veralteten thirmen oder dirmen der Fall ſeyn, und Dirmung, richtiger Thirmung, wäre denn die wörtliche Ueberſetzung von actio im Meßcanon, ganz übereinſtimmend mit der oben angeführten lutherſchen Stelle. Auch mit elevare und elevatio

vertrügen ſich demnach thirmen und Thirmung. Wenn aber der Isländer den Bettler thermingr, thirmingr, thirmir nennt, ſo könnte man allerdings geneigt ſeyn, bei dieſem Wort, trotz der Uebereinſtimmung des Lautes mit thirma, an das lateiniſche terminare und terminarius in der Bedeutung von betteln und Bettler zu denken. Bekannt ſind die Ausdrücke Terminei, in mancherlei Bedeutungen, Terminirer, Terminirermönche (Bettelmönche), ſo wie die Veranlaſſung zu dieſen Ausdrücken. M. ſ. nur Du Cange und Friſch. Als nothwendig ſtellt ſich jedoch auch dieſe Annahme nicht dar, indem thirmingr zuerſt ſo viel ſeyn könnte als Einer, der das Seine zuſammen hält, welches beſonders dem Armen obliegt; hoher Grad von Armuth führt aber zum Betteln. Es hat der Isländer übrigens mehrere Wörter, die ihre Verwandtſchaft mit unſerm darben, bedürftig u. ſ. w. auch durch den Laut an den Tag legen: tharf (thurfti, at thurfa), indigere, tharfnaz, carere, thurfamadr, thurftugr, homo indigus, pauper, thurft, indigentia, necessitas, paupertas.

Sollte jedoch die gewöhnliche Herleitung des Wortes dirmen von terminare den Preis davon tragen, ſo muß man, wie es mir ſcheint, nicht zunächſt ſpeciell an das heilige Abendmahl denken, ſondern im Allgemeinen an die Bedeutung von beſtimmen, beſonders zu einem heiligen Gebrauche beſtimmen, daher weihen. Friſch führt Th. 2 S. 369 folgende Stelle aus einem ungedruckten Elucidario an: ſwelch Menſch darzu getirmet wird (daß er Kloſterceremonien begehen ſoll), und aus den goßlarſchen Erbgeſetzen bei Leibnitz in den Scriptt. Rerum Brunsv. Tom. III. 485.: „der zu einem Papen betermelt wird, oder zu einem Leyen (von den Eltern).“ Alſo zuerſt: beſtimmen (destinare) a); dann be-

a) Wie es nach Ullmann im angeführten Heft der Studien und

ſonders zu einem heiligen Zweck, zu einem heiligen Gebrauch beſtimmen, von dem Gemeinen ausſondern d. i. weihen. Dieſes wurde hernach auf die Conſecration im heiligen Abendmahl, als auf die heiligſte Weihe, übertragen. Iſt terminatio aber je für consecratio gebraucht, und iſt Dirmung oder Dermung daraus gebildet, ſo entſprächen beide Ausdrücke auch in ſprachlicher Hinſicht dem griechiſchen τελετή, womit unter andern auch die Conſecration bezeichnet wird. Der angebliche Dionyſius der Areopagit hat bekanntlich τελετουργέω, ich weihe.

Kritiken S. 123 in der Note, im ſüdlichen Deutſchland, namentlich in der Pfalz, noch gebraucht wird.

Recensionen.

1.

Leipzig 1831. Weidmannische Buchhandlung. Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jesaia 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadia, Micha, Nahum, Sephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. 144 S. 8. (Keine Vorrede.)

Von den beiden Methoden des Uebersetzens, welche Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung unterschieden und charakterisirt hat, befolgt die vorliegende Uebersetzung diejenige, welche, um uns des Ausdrucks dieses Gelehrten zu bedienen, den Schriftsteller möglichst in Ruhe läßt und den Leser ihm entgegen bewegt, oder darnach strebt, dem Leser durch die Uebersetzung den Eindruck zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werks in der Ursprache empfangen würde. Es ist dieß keine andere Methode als diejenige, welche auch de Wette in seiner Bibelübersetzung a) befolgt hat, indem er die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie

a) Die neue Bearbeitung dieses Werkes wird in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift angezeigt werden.

ſich der deutſchen Sprache anpaſſen laſſen, wiederzugeben bemüht war. Daß es zu einer glücklichen Anwendung dieſer Ueberſetzungsweiſe, außer einer vertrauten Bekanntſchaft mit der Sprache und dem Geiſte des Originales, einer großen Gewandtheit in der Behandlung der deutſchen Sprache, einer klaren Einſicht in die Geſetze ihres Sprachgebrauches und eines richtigen Geſchmackes in der Aufnahme oder Aufopferung der fremden Eigenthümlichkeiten beſonders in Rückſicht der tropiſchen Ausdrücke bedürfe: darüber werden die Leſer ebenſo ſehr mit uns einverſtanden ſeyn, als daß wir Herrn Profeſſor Rückert, welcher ſich um die Befreundung des orientaliſchen und occidentaliſchen Bildungskreiſes und überhaupt als Sprachgelehrter und Dichter ſchon ſo große Verdienſte erworben hat, vor vielen Andern im Beſitze dieſer Eigenſchaften glauben. In der hier zu beurtheilenden Arbeit nun verläugnet er zwar dieſelben keineswegs, aber indem er ſich beſtrebte, den Leſern von dem Genuſſe der fremden Geiſtesproducte auch nicht das Geringſte entgehen zu laſſen und ihnen auf dieſem Gebiete gleichſam die Fremde zur Heimath zu machen, bot er ihnen mehr, als ihrem gewohnten Geſchmacke zuſagen konnte und ließ ſie auf dem fremden Boden zu wenig heimiſche Anklänge finden. Herr Rückert hat ſich nämlich — was wir zwar nur billigen können — gleich Herrn de Wette in der für den Ueberſetzer häufig eintretenden Ungewißheit, wie viel für die Treue und wie viel für die Deutlichkeit und die Uebereinſtimmung mit dem deutſchen Sprachgebrauche zu thun ſey, durchweg mehr auf die Seite der Treue gehalten; allein er iſt hierin zu weit gegangen und der fremden Sprache ſehr häufig näher geblieben als es die eigene erlaubte. Was Schleiermacher als unerläßliches Erforderniß dieſer Methode des Ueberſetzens, zugleich aber auch als vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Ueberſetzer zu überwinden habe, bezeichnet, nämlich der

Sprache eine Haltung zu geben, die ahnen läßt, daß ſie nicht ganz frei gewachſen, ſondern zu einer fremden Aehnlichkeit hinüber gebogen ſey, und dieſes mit Kunſt und Maaß zu thun, dieß hat Herr Rückert unläugbar mit Kunſt, aber, wie es uns ſcheint, nicht mit Maaß gethan. Dieſe allzugroße, auf Koſten der Deutlichkeit und zuweilen ſelbſt der Sprachgeſetze und des Geſchmackes bewahrte Treue iſt das Charakteriſtiſche ſeiner Ueberſetzung und zugleich dasjenige, was ſie von der de wetteſchen weſentlich unterſcheidet. Wenn hierdurch nothwendig auch der Kreis der Leſer, welche aus ihr Nutzen und Belehrung ſchöpfen ſollen, etwas enger gezogen wird, und ſich faſt ausſchließlich auf die des Grundtextes Kundigen beſchränkt: ſo erweitert ſich derſelbe hinwieder durch eigenthümliche Vorzüge des Buches, deren ſich die Gelehrten, wie die Studirenden und Laien freuen mögen, und deren Werth auch de Wette in ſeiner neuen Bearbeitung der Bibelüberſetzung anerkannt hat. Dieſe beiden Seiten des Buches wird unſere Anzeige zu beleuchten haben, und es mag dem bisher Geſagten angemeſſener ſeyn, die Kehrſeite der Lichtſeite vorangehen zu laſſen.

Daß durch das Beſtreben, ſich dem Originale ſo nahe als möglich anzuſchließen, der Deutlichkeit der Ueberſetzung Eintrag gethan worden, zeigt zuerſt die Ueberſetzung des dem Hebräiſchen ganz eigenthümlichen Gebrauches der Tempusformen. Das ſogenannte Praeteritum propheticum iſt in der großen Mehrzahl von Stellen durch das deutſche Präteritum wiedergegeben, und zwar an ſolchen Stellen, in denen der Verfaſſer ſelbſt, wie ſich aus den vorausgeſchickten Inhaltsanzeigen ergiebt, die Verkündigung eines künftigen Zuſtandes findet, ja ſogar nicht ſelten da, wo in der Schilderung mit dem Präteritum das Futurum abwechſelt. Vergleiche Obadia V. 6. 7:

„Wie sind durchforscht worden die von Esau, durchsucht seine Verstecke! Bis zur Grenze haben sie dich geschickt, alle Leute deines Bundes, haben dich getäuscht, haben dich übermocht, die Leute deines Vertrauens, deines Brotes, legen (יָשִׂימוּ) Fallen unter dir."

Micha 2, 13: wo sich die Präterita an die V. 12 vorhergehenden Futura anschließen. Der Verfasser aber übersetzt diesen Vers im Zusammenhange mit V. 11 und 12 also:

Vers 11. „Wäre ein Mann, gehend nach Wind, und der da Trug gelogen: „„Weissagen will ich dir zu Wein und Rauschgetränk!"" ja der wird seyn ein Weissager dieses Volkes:

Vers 12. „„Sammeln, versammeln werd' ich, o Jakob, dich ganz; fassen, zusammenfassen den Nachblieb Israels. Zusammen werd' ich es bringen, wie das Vieh der Hürde, wie eine Herde in Mitte ihres Pferchs, tosen werden sie vor Menschen.""

V. 13. „„Heraufgezogen ist der Durchbrecher vor ihnen; durchgebrochen sind sie, und zogen ein ins Thor, und gingen aus durch dasselbe; und herzog ihr König vor ihnen, und Jehovah an ihrer Spitze.""

Eigenthümlich ist hier die Auffassung des V. 12 u. 13. als fortgehender Rede der mit Traumbildern einer glänzenden Zukunft dem Volke schmeichelnden Lügenpropheten. Der Ton der in diesem Capitel enthaltenen Strafrede spricht allerdings mehr für diese Ansicht als für die gewöhnliche Annahme einer hier ausgesprochenen Verheißung. Aber die deutschen Präterita im 13. Vers stören das Verständniß der ganzen Stelle.

Nahum 2, 2. 3: „Herangezogen ist der Zerschmetterer gegen Dich; bevestige die Vestung! bewahre den Weg, gürte die Hüften, strenge die Kraft an sehr!"

Vers 3. „Denn gewendet hat Jehovah den Stolz

Jakobs, wie den Stolz Israels; es haben ſie geplündert die Plünderer, und ihre Reben haben ſie zerſtört."

Zu bemerken iſt hier überdieß, daß שׁוּב nicht die Bedeutung wenden, ſondern herſtellen hat; auch war כִּי vor בָּקְקוּם, als den Grund der Herſtellung angebend, in der Ueberſetzung nicht wegzulaſſen. Vergleiche ferner Micha 7, 8: ſo ich bin gefallen, auf bin ich geſtanden; Hoſ. 4, 19. 5, 5. 10, 15. Nah. 1, 12. Mich. 1, 16. 2, 4. 16. Joel 2, 21—24. Zephan. 2, 11 u. ſ. w. — Das Futurum mit dem Vav conversivum ſcheint der Verf. bloß als erzählende Zeitform zu betrachten, während es doch in manchen Fällen, ſich anſchließend an ein Participium oder an ein Präteritum oder Futurum, mit dieſen in derſelben, durch den jedesmaligen Zuſammenhang beſtimmten Zeitbeziehung gedacht werden muß. Vgl. Amos 5, 8 u. 9, 6:

הַקֹּרֵא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ

was Herr Rückert überſetzt: „der da ruft den Waſſern des Meeres und ſie ausgoß über das Land." Oder Habak. 2, 5, wo der Rauſch des Uebermuthes alſo geſchildert wird:

„Ja, der Wein berauſcht (בּוֹגֵד), der Mann iſt übermüthig und nicht wohnet er ruhig (וְנָוָה); er, welcher der Unterwelt gleich ſeinen Rachen aufreißt (הִרְחִיב) und wie der Tod nicht zu ſättigen (וְלֹא יִשְׂבַּע), der zu ſich raffet (וַיֶּאֱסֹף) alle Völker und zu ſich ſammelt (וַיְקַבֵּץ) alle Nationen" —

welche Stelle Herr Rückert alſo überſetzt hat:

„Und auch ſo der Wein berückt, der Mann iſt übermüthig und nicht wird er wallen; der weit gemacht hat wie die Unterwelt ſeine Seele, und er wie der Tod, und nicht wird er ſatt: er ſammelte zu ſich alle Völker, und riß an ſich alle Stämme."

Ebendaſelbſt 1, 10. die Schilderung des herannahenden chaldäiſchen Heeres, in welcher von V. 7. an die Tempusformen alſo auf einander folgen: יָצָא — וְקָלוֹ —

— וְחוּא יִתְמַלֵּט — וַיֶּאֱסֹף — יָבוֹא — יַעֲמֹד — יָבֹאוּ — וְשָׁמוּ — וְחַדּוּ — וַיִּלְמְדָהּ — וַיִּצְבֹּר — יִשְׂחַק. Offenbar iſt hier überall dieſelbe Zeitbeſtimmung, für deren Bezeichnung wir im Deutſchen nur das Präſens und Futurum haben. Herr Rückert überſetzt die eingeſchobenen drei Futura converſa durch das Imperfectum, was den Sinn völlig verwirrt. Vers 11 geht die Rede im Präterito fort, an die ſich wieder das Futurum mit Vav conversivum anſchließt: „dann verjüngt ſich (חָלַף) ſein Muth und es zieht weiter (וַיַּעֲבֹר).“ Um auch hier die erzählende Zeitform auszudrücken, verwandelte Herr Rückert חָלַף in ein wahres Präteritum, obgleich doch nur die frühere Schilderung fortläuft und die in derſelben vorkommenden Präterita richtig durch das Präſens oder Futurum überſetzt waren. Vgl. ferner Joel 2, 18. 19. Faſt ſcheint es, als ob dieſem Futuro converſo zu Liebe die ſogenannten Präterita prophetica an mehrern Stellen (z. B. den oben angeführten Micha 2, 13. Joel 2, 21—23. vgl. m. V. 24.) in wirkliche Präterita verwandelt worden ſeyen. Uebrigens iſt ſich Herr Rückert in der Ausdrucksweiſe der hebräiſchen Zeitformen nicht immer gleich geblieben; das einfache Futurum iſt bald durch das Futurum, bald durch das Präſens, das Präteritum, wo es das propheticum iſt, an andern Stellen richtig durch das Präſens oder Futurum überſetzt. Vgl. Amos 1, 4 f. 7 f. 2, 14. 5, 27. Zephan. 1, 13. Obad. 17. Hoſ. 2, 1. 9. 4, 5. Micha 1, 3. 4. 6. 4, 10. 3, 6. 7, 18: „nicht hielt er (הֶחֱזִיק) auf ewig ſeinen Zorn, denn Luſt an Gnade hat er (חָפֵץ).“ Warum hier das eine Präteritum durch das Imperfect, das andere durch das Präſens? — Ueber den Gebrauch des Futurum converſum erlaubt ſich der Rec. eine Bemerkung beizufügen: Nach Ewald, deſſen vielfältige Belehrungen und Aufklärungen über die Syntax des hebräiſchen Verbum auch von ihm dankbar anerkannt werden, ſoll der Begriff des Vav relativum mit dem II. Modus (Futurum) immer derjenige der Zeit- oder

der Sinnfolge ſeyn. Man vergleiche nun aber folgende Stellen:

Klagel. 3, 33: כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ וַיַּגֶּה בְּנֵי־אִישׁ

Joel 2, 23: כִּי נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה וַיּוֹרֶד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ בָּרִאשׁוֹן

Offenbar findet hier zwiſchen den Begriffen עִנָּה und יָגָה, נָתַן und הוֹרִיד weder eine Sinn- noch eine Zeitfolge Statt. In der oben angeführten Stelle Amos 5, 8. kann das Futurum converſum zwar allerdings eine Zeitfolge bezeichnen, er ruft und dann gießt er aus, aber man ſieht aus Vers 9:

הַמַּבְלִיג שֹׁד עַל־עָז וְשֹׁד עַל מִבְצָר יָבוֹא

wo zwiſchen beiden Sätzen daſſelbe logiſche Verhältniß Statt hat wie V. 8., daß dort auch das einfache Futurum ſtehen konnte. Ebenſo Habak. 3, 6:

עָמַד וַיְמַדֵּד אֶרֶץ רָאָה וַיְתַּר גּוֹיִם

er ſteht und dann mißt er, er ſieht und dann erſchüttert er. Dagegen V. 10. bei völlig gleichem Verhältniſſe der Sätze, רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים es ſehen dich die Berge und dann kreiſen ſie, das einfache Futurum. Es ergiebt ſich aus den beiden erſten Stellen, daß das ſogenannte Vav converſivum oder relativum zuweilen auch bloß verbindend gebraucht wird, aus den letztern, daß, wo ein Fortſchritt der Zeit oder des Sinnes Statt findet, das Futurum converſum wenigſtens nicht die nothwendige und ausſchließliche Verbindungsweiſe ſey, ſondern die Anknüpfung auch durch das einfache Futurum geſchehen könne. — Der Deutlichkeit der Ueberſetzung nachträglich iſt ferner die faſt durchgängige Anreihung der Sätze durch das deutſche und, entſprechend dem hebr. ו, ohne Berückſichtigung des logiſchen Verhältniſſes der Gedanken. Vergleiche Micha 7, 7., wo וַאֲנִי den Gegenſatz der frommen Jehovahsverehrer zu den verderbten Zeitgenoſſen bildet. Hab. 2, 4: „ſiehe, gebläht iſt, nicht ſchlicht iſt ſeine Seele in ihm;

und der Gerechte in seiner Treue wird er leben." Ebendas. 3, 18. Nahum 1, 3. Hos. 5, 2. Zephan. 3, 5. „Jehovah der Gerechte in ihrer Mitte, nicht thut er Unbill; je morgens morgens sein Gericht giebt er zum Lichte, nicht fehlt es; und nicht kennet der Frevler Scham." Selten nur ist der Begriff der Verbindung durch entsprechende Partikeln bezeichnet, wie z. B. Micha 1, 6: „So (also) werd' ich machen" u. s. w. 3, 8: „und aber Ich bin erfüllt von Kraft." Sodann die Nachahmung der Participialconstructionen, wie Amos 5, 12:

„Denn ich weiß, wie viel sind euere Frevel, und gewaltig euere Sünden; zwängende den Gerechten, annehmende Geschenk und die Armen im Thore haben sie gebeugt."

Zephan. 2, 15: „Dieß die Stadt, die jauchzende, die wohnende in Sicherheit, sprechende in ihrem Herzen" u. s. w.

Jesai. 47, 8. Amos 6, 3. Hab. 2, 9. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Amos 6, 4—6. Micha 2, 1., wo die Participia durch das Relativum und Verbum finitum aufgelöst sind. Verbindungsweisen, wie Amos 5, 11: „wegen euers Tretens auf den Geringen und Getreidespende nehmet ihr von ihm"; Micha 7, 9: „Den Grimm Jehovahs werd' ich tragen, denn gesündigt hab' ich an ihm; bis daß er streiten wird meinen Rechtstreit, und schaffen wird er meine Gebühr, herausführen wird er mich zum Licht, schauen werd' ich an seine Gnade," und ähnliche Hos. 2, 10. 15. 3, 1. sind nur demjenigen verständlich, welcher durch Vergleichung des Originaltextes zur Einsicht in das wahre Verhältniß der Sätze gelangen kann; denn wer wollte z. B. aus der Uebersetzung der angeführten Stelle bei Micha schließen, daß die sämmtlichen Verba, nicht bloß das erste (streiten), dem Sinne nach sich an die Conjunction bis daß an-

ſchließen? Die Umſchreibungen oder nähern Beſtimmungen der Adjectiva durch Subſtantiva, ſtatt der im Deutſchen gewöhnlichen zuſammengeſetzten Eigenſchaftswörter, wie Micha 6, 6: עֲגָלִים בְּנֵי־שָׁנָה Kälber, Söhne des Jahres; ebendaſ. 10: אֵיפַת רָזוֹן וְזוּמָה das Epha der Auszehrung, das verflucht (?); Amos 2, 15: קַל בְּרַגְלָיו, 16: אַמִּיץ לִבּוֹ, der Schnelle zu ſeinen Füßen, der Starke ſeines Herzens; Zephan 3, 11: עַלִּיזֵי גַאֲוָתֵךְ die hochfahrenden deines Stolzes; — die Aufnahme der hebräiſchen Ausdrucksweiſe des Comparativs wie Hab. 1, 8: und leicht ſind vor den Pardeln ſeine Roſſe und ſcharf vor den Wölfen des Abends; — die Beibehaltung gewiſſer tropiſcher Ausdrücke, wie Amos 5, 21: ich will nicht riechen an euere Feiertage (de Wette: ich labe mich nicht), Hoſ. 6, 18: es liebten, liebten die Schmach ſeine Schilde (de Wette: Fürſten), Hoſ. 12, 2: Ephraim weidet Wind (de Wette: jagt nach Wind), Zephan. 1, 9: und werde Schau halten über jeden, der hüpft über die Schwelle (de Wette: und ich ſtrafe alle, die in die Häuſer brechen), Zephan. 3, 9: zu dienen ihm mit gleicher Schulter (de Wette: einmüthiglich); oder eigentlicher ſtatt tropiſcher, wie Hoſ. 8, 5: entbrannt iſt meine Naſe auf ſie u. ſ. w.; die Uebertragung zuſammengeſetzter Präpoſitionen, denen im Deutſchen keine ähnlich zuſammengeſetzten entſprechen, wie מִבֵּין Hoſ. 2, 4: daß ſie wegthue — ihren Ehebruch von zwiſchen ihren Brüſten; alles dieſes mag zur Begründung unſers oben ausgeſprochenen Urtheiles dienen, daß durch die Treue der Ueberſetzung ihrer Deutlichkeit und ihrem allgemeinen Verſtändniſſe Eintrag gethan worden. — Aber auch die Geſetze der Mutterſprache ſind zuweilen, derſelben Treue zu Liebe, hintangeſetzt worden. Zwar rechnen wir hieher nicht, daß zuſammengeſetzte Verba,

welche der gewöhnliche Sprachgebrauch als trennbare erklärt, als untrennbar behandelt werden: die Dichtersprache rechtfertigt eine solche Behandlung hinlänglich und rhythmisch ist diese von großer Wirkung, dagegen die von der Regel gebotene Trennung etwas Schleppendes, dem Rhythmus geradezu Widerstrebendes hat. Vgl. z. B. Hos. 7, 1: „Und der Dieb kommt, auszog die Rott' auf der Straße;" Joel 2, 9: „in der Stadt umlaufen sie, auf der Mauer rennen sie, in die Häuser steigen sie;" V. 16: „ausgehe der Bräutigam aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach;" Hos. 4, 2. 5, 4. u. a. Auch wird man sich, wenn man bedenkt, wie schwer es oft hält, die rhythmische und die melodische Treue mit der dialectischen und der grammatischen in Einklang zu bringen, mit Inversionen mannichfacher Art, die sich der Verf. sehr häufig, sey es dem Rhythmus zu Liebe oder noch öfter zur Hervorhebung des Hauptbegriffes, erlaubt hat, leicht aussöhnen. Z. B. Hos. 8, 13: „Opfergaben auf Gaben mir opfern sie"; 5, 4: „und Jehovah nicht kennen sie"; 12, 2: „den ganzen Tag Lüge und Verwüstung mehret es und Bund mit Assur machen sie und Oel nach Aegypten wird geführet"; Micha 2, 4: „dem Widersacher unsre Felder vertheilet er"; Amos 5, 7: „und Gerechtigkeit zu Boden legen sie" u. a. St. Andere Inversionen hingegen, für die sich als Grund bloß die Gleichförmigkeit mit dem Originaltexte anführen läßt, können wir nicht billigen, wie namentlich die fast durchgängige Nachsetzung der Eigenschaftswörter mit oder ohne Artikel; Hos. 6, 2: „am Tag dem dritten"; 7, 11: „es war Ephraim wie eine Taube, einfältige, ohne Herz"; Hab. 2, 10: „Umhauung von Völkern groß" (קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים); Hagg. 1, 4: „zu wohnen in euern Häusern getäfelt"; Zephan. 3, 3: „ihre Fürsten in ihrem Schosse, Löwen

brüllende.“ Nur ausnahmsweiſe, und ohne daß ſich ein Grund der Ausnahme denken läßt, findet ſich die natürliche im Deutſchen gewöhnliche Verbindung, wie Hoſ. 14, 9: grünende Tanne. Im Hebräiſchen iſt bekanntlich die erſtere Verbindungsweiſe die gewöhnliche, im Deutſchen aber wird durch die Umſtellung des Adjectivs dieſem ein beſonderer Nachdruck gegeben, daher dieſelbe nur da geſchehen darf, wo nach dem Zuſammenhange dieſer Nachdruck auf dem Adjectiv wirklich ruht oder der Begriff der Eigenſchaft der Hauptbegriff iſt, wie z. B. Nah. 1, 2: „ein Gott eifernd und Rächer iſt Jehovah,“ Joel 3, 4: „der Tag Jehovahs der große und furchtbare“; in allen andern Fällen hingegen iſt, wenn man nicht in die Ueberſetzung mehr hineinlegen will, als im Texte ſteht, das Adjectiv voranzuſetzen, namentlich da, wo die Eigenſchaft ein nothwendiges Merkmal des Subſtantivbegriffes iſt, alſo z. B. Hab. 3, 6: „die Berge feſt, die Hügel ewig“, ſtatt die feſten Berge, die ewigen Hügel. — Die Rechte der deutſchen Sprache aber wahrhaft kränkend ſind unnatürliche Verrenkungen, wie Amos 2, 9: „deſſen wie die Höhe der Cedern war ſeine Höhe“ (אֲשֶׁר כְּגֹבַהּ אֲרָזִים גָּבְהוֹ); oder Hoſ. 14, 3: „All verzeihe Schuld“ (כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן); hebräiſche Verbalconſtructionen wie Micha 7, 10: „meine Augen werden ſchauen an ihr“ (רָאָה ב), Hoſ. 7, 15: „an mich ſinnen ſie Böſes“ (חָשַׁב mit dem Accuſativ und אֶל); Hab. 3, 12: „ſchreiteſt du die Erde“ (צָעַד אֶרֶץ); auch von der Voranſtellung der Negation vor das Verbum, wie z. B. „und er nicht weiß es,“ „das ſtehende nicht pfleget er“ u. dgl. iſt ein zu häufiger und hie und da zu kühner Gebrauch gemacht.

Die Leſer werden aus den bisher mitgetheilten Proben wie Ton und Manier der Ueberſetzung, ſo auch, der gemachten Ausſtellungen ungeachtet, die beſondere Sorgfalt und den ſeltenen Fleiß erkannt haben, welchen der

Verfaſſer auf ſeine Arbeit verwandt hat. Daß derſelbe für dieſe Bemühungen auch vielfältig und auf eine Weiſe belohnt worden, welche die Sachverſtändigen ebenſo ſehr befriedigen muß, als er ſich ſelbſt befriedigt fühlen mochte, haben wir bereits oben angedeutet. Wer die (leider unvollendet gebliebene) deutſche Nachbildung der Makamen des Hariri geleſen, kennt auch des Verfaſſers ausgezeichnetes Talent, wie überhaupt den deutſchen Sprachſchatz nach allen Seiten hin zu benutzen, ſo insbeſondere jene der morgenländiſchen Rede eigenthümlichen Wort- und Klangſpiele auch in der deutſchen Sprache wiederzugeben. Jenes Werk iſt ſo zu ſagen Eine fortlaufende und kaum zu übertreffende Anwendung dieſes Talentes, ſo daß zu erwarten ſtand, daß, wo ſich in der Ueberſetzung der hebräiſchen Propheten zur Uebung deſſelben Gelegenheit darbieten würde, der Verf. ſeine Kunſt in demſelben Maaße bewähren werde. Dieß iſt auch wirklich geſchehen, und bei den meiſten hier vorkommenden Paronomaſien gebührt Herrn Rückert der Ruhm, der erſte zu ſeyn, der dieſen heimathlichen Schmuck der Bibelſprache auch der deutſchen Uebertragung anzueignen wußte, bei andern kann er wenigſtens auf das Verdienſt eigenthümlicher Darſtellung Anſpruch machen. Wie Treffliches er in dieſer Beziehung geleiſtet und überall mit möglichſter Berückſichtigung der grammatiſchen und der etymologiſchen Richtigkeit (ſoweit das Original ſelbſt dieſe berückſichtigte) verfahren ſey, mögen folgende Beiſpiele zeigen: Jeſai. 54, 8: בְּשֶׁצֶף קֶצֶף „im Aufwallen des Unwillens", was mit Rückſicht auf die Grundbedeutung von שָׁצַף dem de wetteſchen: in Zornmuths Gluth, noch vorzuziehen. Ebendaſ. Vers 6: כִּי כְאִשָּׁה עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת־רוּחַ „denn als Weib, verdrängtes und bedrängten Geiſtes" (Geſenius und de Wette haben die Paronomaſie nicht ausgedrückt); Jeſ. 61, 3: פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר „Schmuck ſtatt Schmach" (de Wette nach Auguſti: Putz ſtatt Schmutz); Hoſ. 8, 7:

צְמַח בְּלִי עֲשׂוֹת קֶמַח „Halm ohne zu bringen Malm" (auch von de Wette aufgenommen); Joel 1, 15: וּכְשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא „und wie ein Grauſen vom großen Gott kommt er" (de Wette: und wie Verheerung vom Herrn); Joel 2, 3: אַחֲרָיו תְּלַהֵט לֶהָבָה „hinter ihm lodert Lohe" (auch von de Wette aufgenommen); Amos 5, 5: כִּי הַגִּלְגַּל גָּלֹה יִגְלֶה וּבֵית אֶל יִהְיֶה לְאָוֶן „denn Gilgal entgilt es mit Gefangenſchaft und Bethel wird zum Elend" (ebenfalls von de Wette aufgenommen); Zephan. 2, 4: „denn Gaſa vergeſſen wirds (עֲזָה עֲזוּבָה) und Askalon zur Aſche, (hier liegt in den Textesworten וְאַשְׁקְלוֹן לְשַׁמָּה keine Paronomaſie) und Ekron wird umgeackert" (וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר); Zachar. 9, 5: תֵּרֶא אַשְׁקְלוֹן וְתִירָא, „ſchauen wird Askalon und wird ſchauern." Vgl. ferner Micha 7, 11. Nahum 2, 11. Hab. 1, 5. u. a. Auch an der ſchwierigen, mit den Ortsnamen ſpielenden Wehklage Micha 1, 10—15. hat Herr Rückert ſeine Kunſt verſucht, wie früher ſchon Eichhorn. Doch bedurfte es hier an einigen Stellen einer nähern Erklärung oder auch Rechtfertigung der Ueberſetzung. V. 10. בְּכוֹ אַל תִּבְכּוּ „in Weinthal o weinet nicht!" ſcheint der Verf. ſich auf die Autorität der von Hieronymus erwähnten Lesart οἱ ἐν Βακελμ geſtützt zu haben. V. 11. fügt man ſich nicht gerne in das Imperfect ſah man, welches der Gleichklang mit Saanan veranlaßte; der Verf. hätte dieſen Uebelſtand vermieden, wenn er צַאֲנָן gleich den meiſten übrigen Ortsnamen, die hier vorkommen, durch ein Appellativum überſetzte, etwa ſo: „nicht mehr ziehet aus die Bewohnerin von Ziehhaus." Die Ueberſetzung von בֵּית הָאֵצֶל durch Nahhaus iſt dem Rec. völlig unverſtändlich. Sehr gelungen ſind hingegen die Wortſpiele: „Nach Gath o geht nicht es anzuſagen" (בְּגַת אַל תַּגִּידוּ V. 10.) und: „Auch zum Marſche werd' ich dich treiben, Bewohnerin Mareſcha's" (עַד הַיּוֹרֵשׁ אָבִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת מָרֵשָׁה V. 15.). — Die Verbindung des Infinitivus abſolutus mit

dem Verbo finito hat der Verf. gleichfalls sehr gewissenhaft berücksichtigt und an den meisten Stellen den darin liegenden Begriff so leicht als bezeichnend auszudrücken gewußt. Man vgl. Nahum 3, 13: „auf sind, aufgethan die Thore deines Landes" (פְּתוּחַ נִפְתְּחוּ), wo de Wette bloß: „deinen Feinden stehen des Landes Thore offen;" Joel 1, 7: „geschält, abgeschält hat es ihn" (חָשׂוֹף חֲשָׂפָהּ), de Wette: „bloß schält' es ihn;" Nahum 1, 3: „und schuldfrei, schuldfrei wird er nicht geben" (נַקֵּה לֹא יְנַקֶּה), de Wette: „und ungestraft lässet er nicht." Amos 7, 11. Zephan. 1, 2. Micha 1, 12. Dagegen Hosea 1, 6: כִּי נָשׂא אֶשָּׂא לָהֶם „daß ich vergebend ihnen vergebe," de Wette: „daß ich ihnen vergäbe", Rec.: „daß ich ihnen vergäbe, vergäbe;" auch Hos. 1, 2. und 4, 18. konnte vielleicht eine gefälligere Wendung getroffen werden, als durch das schleppende Participium. — Wie strenge Forderungen der Verf. an sich selbst als Uebersetzer gemacht habe, läßt sich ferner aus seinem Bestreben wahrnehmen, diejenige Eigenthümlichkeit des Originales, welche im Gebrauche seltener Wörter oder Wortformen, ungewöhnlicher Wendungen oder Constructionen liegt, auch auf das deutsche Abbild überzutragen. Vgl. z. B. בֹּשֶׁת Erschamung, Hos. 10, 6; צָדָה fahen, Zephan. 3, 6; לֶחִי ein Nössel, Hos. 3, 2; — בַּהֲמוֹת שָׂדֶה תַּעֲרוֹג אֵלֶיךָ das Gethier des Feldes lechzet auf zu dir, Joel 1, 20. Daß endlich ein so gewissenhafter Uebersetzer sich auch die Gleichförmigkeit der Wörter und Wendungen für die gleichen Gedanken werde zum Gesetze gemacht haben, versteht sich wohl von selbst, und wir haben in der That nur wenige Wörter oder Redensarten bemerkt, welche verschiedene Stellvertreter bekommen hätten, z. B. שׁוּב שְׁבוּת Hos. 4, 11. vgl. m. Joel 4, 1. —

Einem jeden der übersetzten Propheten ist eine Inhaltsanzeige vorausgeschickt, die eine gedrängte Ue-

berſicht über die ganze Schrift gibt und für die oft ſchwierige Einſicht in den Zuſammenhang der einzelnen Theile treffliche Dienſte leiſtet. Auch wirft ſie nicht ſelten auf die Ueberſetzung ſelbſt ein Licht und iſt in jedem Falle eine Zugabe, durch welche der Werth und die Brauchbarkeit des Buches bedeutend erhöht wird. Wir theilen, als eine der kürzeſten, die Inhaltsanzeige der Weiſſagungen Joels mit, aus der ſich zugleich ergiebt, daß Herr Rückert nicht zu den allegoriſchen Auslegern dieſes Propheten gehört.

1. Oeffentliche Wehklage in Jeruſalem und im Tempel über eine außerordentliche Dürre und Heuſchreckenverheerung.
2. Die Heuſchrecken als feindliches Kriegsvolk, als Heer Jehovahs, der zum Gerichtstag kommt. Doch auf die Buße ſeines Volkes erbarmt er ſich, wendet die Plage und ergießt die Fülle ſeines Segens.
3. Jehovah — indem die Ausſicht in die Zukunft ſich erweitert — gießt ſeinen Geiſt aus über alles Fleiſch. Wunderzeichen verkündigen den Gerichtstag.
4. Die Völker verſammelt ins Thal des Gerichts; im Schrecken der Welt bleibt Jehovah der Hort der Seinigen auf Zion. Ihr Land wird zum Paradies, die Welt zur Wüſte, inſoweit ſie nicht eine Quelle tränket, die vom Hauſe Jehovahs ausgeht.

In den Erklärungen der einzelnen Stellen hat der Verfaſſer ſeine Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit zu bewahren gewußt, ohne die Benutzung deſſen, was ältere und neuere Ausleger für die Bibelerklärung gethan haben, aufzugeben. Wir heben zum Schluſſe dieſer Anzeige einige Stellen aus, ſowohl um ihrer eigenthümlichen Erklärung willen, als auch um einige prüfende Bemerkungen beizufügen. Hoſea 6, 9: וּכְחַכֵּי אִישׁ גְּדוּדִים חֶבֶר כֹּהֲנִים „und wie das Lauern des Mannes der Rotten iſt

der Bund der Prieſter.“ Gewiß die allein richtige Verbindung der Worte. אִישׁ גְּדוּדִים gehört offenbar zuſammen. Das ſchwierige חַכֵּי aber, welches man bald als Infinitivus Piel für חַכּוֹת, der es doch nicht ſeyn kann, weil in dieſer Verbindung der Infinitivus conſtructus ſtehen müßte, bald als abgekürzte Participialform für מְחַכֵּי, welche Erklärung die Wortfolge nicht empfiehlt, nämlich die Nachſetzung des Subſtantivs גְּדוּדִים, wird vielleicht am paſſendſten als eine vom Infinitivus Piel abgeleitete Nominalform betrachtet, חַכִּים das Warten; die Pluralendung zur Bezeichnung eines Zuſtandes, vgl. Geſen. Gr. §. 106. Ewald Schulgr. §. 262. — Hoſ. 7, 4, welche Stelle doch endlich in die Lexica aufgenommen zu werden verdiente, nimmt Herr Rückert מֵעִיר als Part. Hiphil, der wachende. — Hoſ. 8, 10. וַיָּחֵלּוּ מְעַט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים überſetzt Herr Rückert: „da ließen ſie nach ein wenig von der Ladung des Königs der Fürſten.“ Wie kommt aber וַיָּחֵלּוּ zu dieſer Bedeutung, und welches iſt der Sinn dieſer Worte im Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden? — Hoſ. 11, 4: וָאֹט אֵלָיו אוֹכִיל „und gemach werd' ich's überwältigen laſſen.“ Der Verf. ſcheint אוֹכִיל von יָכֹל abzuleiten, ſo daß wir hier eine Form Hiphil dieſes Verbi hätten. Rec. kann dieſer Erklärung nicht beiſtimmen, findet auch keinen Grund, dieſes Futurum in andrer Bedeutung als die beiden vorhergehenden zu nehmen. — Hoſ. 13, 9: שִׁחֲתֵךְ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְּעֶזְרֶךָ „dich zu Grunde gerichtet hat, o Iſrael, daß an mir, an deiner Hilfe.....“ Der Verf. ſcheint anzunehmen, daß der Text verſtümmelt und ein Verbum ausgefallen ſey, worauf die Vergleichung von Stellen wie Hoſ. 7, 14. und Jeſai. 1, 2., ſo wie die etwas auffallende Bedeutung, in welcher nach der gewöhnlichen Erklärung „daß du gegen mich, gegen deine Hülfe wareſt“ die Präpoſition בְּ erſcheint, führen könnten. — Hoſ. 4, 8. חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל־עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ „die Sünde meines Volkes eſſen ſie und zu ihrem Fre-

vel erheben ſie ſeine Seele.“ Die Ueberſetzung des zweiten Gliedes iſt zwar wörtlich, aber dem Parallelismus ebenſowenig als der gewöhnlichen Bedeutung der Redensart נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל angemeſſen. — Joel 1, 4 hat Herr Rückert die verſchiedenen Bezeichnungen der Heuſchrecken durch folgende, zum Theil ſelbſt gebildete Namen ausgedrückt: הַגָּזָם der Nager, הָאַרְבֶּה der Heerig (von heeren, woher verheeren), חָיֶלֶק der Schwirrling, הֶחָסִיל der Schroterich (von ſchroten, zernagen). Es ließe ſich einzig gegen den Schwirrling einiges Bedenken erheben, inſofern das hebräiſche חֶיֶלֶק hier von יָלַק in der entfernter liegenden Bedeutung des arabiſchen ولق properavit, volubilis fuit abgeleitet iſt. — Amos 3, 9: עֲשֻׁקִים überſetzt Herr Rückert richtig: Unterdrückte. Die Lexica geben dieſem Worte außer hier noch an zwei andern Stellen die Bedeutung: Unterdrückung. Die concrete Bedeutung läßt ſich aber hier und Hiob 35, 9. („ob der Menge der Unterdrückten ſchreit man“) ganz wohl rechtfertigen; Kohel. 4, 1. iſt ſie, wie das folgende לָהֶם beweiſet, das ſich auf עֲשֻׁקִים bezieht, gleichwie das zweite לָהֶם auf עֹשְׁקֵיהֶם, die allein richtige. Offenbar iſt man durch den Parallelismus verleitet worden, dieſe Nominalform mit abſtracter Bedeutung anzunehmen, da nämlich in allen drei Stellen dem עֲשֻׁקִים ein abſtracter Begriff gegenüber ſteht. — Obadia v. 12: וְאַל תֵּרֶא בְיוֹם אָחִיךָ וגו׳. Daß Herr Rückert einer ſo ungrammatiſchen Erklärung, wie der von Eichhorn u. A. gegebenen: „du hätteſt dich nicht ergötzen ſollen“, nicht beitreten würde, war zu erwarten. Wenn er aber überſetzt: „und o nicht ſchaue du zu am Tage deines Bruders, am Tag ſeines Unfalls“ u. ſ. w., ſo iſt zu bemerken, daß ja zur Zeit des Orakels dieſer Tag ſchon vorüber war. Richtiger de Wette: „Siehe deine Luſt nicht am Tage deines Bruders, an ſeinem Unglückstage“ u. ſ. w. Es iſt die Luſt in der Erinnerung gemeint. — Eigenthümlich iſt die Erklärung von Micha

2, 6: אַל־תַּטִּיפוּ יַטִּיפוּן „„Schwätzet nicht"" ſchwätzen ſie" (nämlich die Lügenpropheten); das folgende לֹא יַטִּיפוּ לָאֵלֶּה וגו' als Rede des Propheten: „nicht werden ſie ſchwätzen darüber, doch wird nicht weichen die Schmach." — Micha 7, 4: טוֹבָם כְּחֶדֶק יָשָׁר מִמְּסוּכָה „ihr beſter iſt wie ein Dornbuſch, rechtſchaffener als eine Hecke." Dieſe Rechtſchaffenheit iſt dem Rec. ein Räthſel. — Nahum 2, 5 heißt es von den Aſſyrern מְבֹרָקִים יְרוּצֻצוּ, was Herr Rückert treffend überſetzt: „wie Blitze ſchmettern ſie." Der Begriff ſchmettern — als Verb. neutrum — ſchließt denjenigen der heftigen Bewegung mit ein, ſo daß man nicht nöthig hat, wie gewöhnlich geſchieht, die Form רוּצֵץ an dieſer einzigen Stelle von רוּץ currere herzuleiten. — Hab. 3, 16, hat ſich die in den letzten Worten liegende Dunkelheit auch der Ueberſetzung mitgetheilt, die alſo lautet: „Es kommt Morſchheit in meine Gebeine, und unter mir zittr' ich; daß ich ruhn ſoll auf den Tag der Noth, heraufzukommen dem Volk, das uns dränget." —— Ueber dieſe und manche andere Stelle, die er ſich angemerkt hat, hofft der Rec. bald durch die „Erläuterung," welche der Titel des Buches verheißt, ins Klare geſetzt zu werden. Möge dieſe Hoffnung bald in Erfüllung gehen, und unſre Anzeige dazu dienen, den hochgeachteten Verfaſſer zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes aufzumuntern!

Geſchrieben im Auguſt 1832.

Dr. Ludwig Hirzel, Profeſſor in Zürich.

2.

Die Anzeige eines der neueſten Lehrbücher über Katechetik möchte der Unterzeichnete gerne mit ſeinen Gedanken über den ganzen Religionsunterricht unſerer Jugend begleiten, zugleich mit Blicken auf den bisherigen

Erfolg, und das um so mehr, weil das anzuzeigende Werk einen Theologen der römisch-katholischen Kirche zum Verfasser hat: allein er muß sich alsobald engere Gränzen ziehen, und wo er etwa über diese hinausschweift, wird es ihm der geneigte Leser zu gut halten. Wer seit einem halben Jahrhundert in der und über die christliche Religion unterrichtet, der hat auch vieles auf dem Herzen. Uebrigens wird man dem Unterzeichneten grade hierin nicht jenen Fehler des Alters Schuld zu geben Ursache finden, daß er das Zeitalter seiner Jugend lobe. Die Richtung der Theologie in den 1780ger Jahren zog ihn mit einer gewissen Begeisterung zum Katechisiren hin, welche durch den Erfolg genährt wurde. Die in den 1790ger Jahren hauptsächlich durch Gräffe und Dolz geschaffene und fast bis zu ihrem Höchsten ausgebildete Katechisirkunst, welcher Dinter gewissermaßen die letzte Hand anlegte, beschäftigte ihn mit steigender Theilnahme, und doch — hat ihn alles das nicht befriedigt! Von seiner ersten Zeit an, wo ein J. G. Rosenmüller das Katechisiren die Theologen auf der Universität lehrte, an welchen warm aufgenommenen Belehrungen er indessen nur durch Freunde, mit denen er sich wissenschaftlich zu unterhalten pflegte, Theil nehmen konnte, bis zu der jetzt in den Volksschulen vielgeübten Kunst, nur allzu vornehm Sokratik genannt, trug er ein stilles Bedenken in sich, das ihm nach und nach zu einem lauten erwuchs. Er sprach schon mehreres davon aus in seiner Beurtheilung des gräffeschen Lehrbuchs der Katechetik v. J. 1795—99, drei dicke Octavbände umfassend, in der theologisch-pädagogischen Bibliothek, welche er damals mit seinem Freunde, dem sel. Prof. d. Theol. J. E. Chr. Schmidt (GR. und Prälaten in Giessen), herausgab. Auch hatte er bereits in den ersten Jahren seines geistlichen Lehramts seine Meinung über den Religionsunterricht in seiner Schrift: Religiosität, was sie seyn soll,

und wodurch sie befördert wird ꝛc. Giessen bei Heyer, 1793, eine Theorie zu entwickeln versucht, und dann späterhin in seiner Katechetik (oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum), einer Umarbeitung jener Schrift, ebendas. 1818, ausführlicher seine Grundsätze und Vorschläge ausgesprochen. Sie gehen von der Richtung jener vorhergehenden Epoche so entschieden ab, daß sie von einem, vielleicht großen, Theil des Lehrstandes schon vorn herein abgewiesen worden, und wohl bloß aus dem Grunde, weil diese Katechetik nicht viel von dem Katechisiren halte. Doch fehlte es auch nicht an Freunden der Sache, welche den Verf. über den ächten katechetischen Unterricht, und die richtige Anwendung der Lehrform in Frage und Antwort für die Belehrung im Christenthum besser verstanden, wie der Verf. auch in später erschienenen Lehrbüchern hier und da bemerken konnte.

Die Uebersicht der katechetischen Litteratur, die Herr Rütenick im 1sten Heft des Jahres 1831 und im 1sten des Jahres 1832 in dieser Zeitschrift mitgetheilt hat, ist so mit Geist und Sachkenntniß abgefaßt, daß sie dem Unterzeichneten grade recht zu statten kommt, und er sich auf dieselbe im Ganzen beziehen kann. Doch zur Sache. Das Buch, welches uns hier vorliegt, ist:

Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt von Dr. J. B. Hirscher, Professor der Theologie zu Tübingen. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus. Tübingen bei H. Laupp 1831. gr. 8. (XVIII. und 660 S.)

Schon der Titel giebt die höhere Richtung an, als

die gemeine Katechetik zu nehmen pflegte; er weiſet auf die Seelſorge und zugleich auf die Erziehung hin. Denn beides vereinigt ſich für die Einführung der Jugend in das Chriſtenthum. Die Kirche hat allerdings auch den Zweck, den der Verf. ſogleich §. 1. aufſtellt, „neben dem durch Aufnahme gläubig gewordener Erwachſener nach Außen ſich zu erweitern, durch Bildung der in ihrer Mitte gebornen Kinder ſich aus ſich ſelbſt fortzupflanzen"; und ſo wie der Seelſorger zu dieſem Zwecke zu arbeiten berufen iſt, ſo muß er auch zur Bedingung die chriſtliche Erziehung machen. Das Ziel iſt: „die Chriſtenliebe und das Chriſtenleben aus ungeheucheltem Glauben, — die Gemeinſchaft Gottes und Jeſu Chriſti im heiligen Geiſte oder die Gemeinſchaft des göttlichen Reichs, wurzelnd in ungeheucheltem Glauben, lebendig in gottähnlicher Liebe, und ſichtbar in der Gemeinde der Heiligen und ihren Werken." Wenn wir die letzten Worte in dem Sinne für das Ideal nehmen, zu welchem die Kirche auf der Erde hinſtrebt, ſo werden auch wir Proteſtanten jenes Ziel als das wahre und einzige des erziehenden Unterrichts in dem Chriſtenthum anerkennen, und zu einer ſolchen Katechetik, welche auf jedem Blatte mit Geiſt und Herz darauf hinweiſet, um ſo mehr der Kirche des Verf. Glück wünſchen, da er auf ihre Beiſtimmung hierin wohl rechnen darf. Die Idee vom Reiche Gottes iſt es, in welcher ſich dieſe Anweiſung bewegt. Und ſo gebührt es ſich. Die Chriſtenkinder zu volljährigen Gliedern der Gemeinde als Katechumenen mittelſt des Wortes und deſſen Uebung heranbilden, wozu die Katechetik die Anleitung geben ſoll, wie der Verf. den Begriff beſtimmt, heißt ſie zu Angehörigen des Reiches Chriſti bilden. Wenn er nun den Weg ſo einſchlägt, daß er vorerſt von der katechetiſchen Mittheilung durch das Wort, ſodann von dem katechetiſchen Vollzuge deſſelben, nämlich von der Uebung des inneren religiös-ſittlichen Lebens und der Diſciplin

im Aeußeren handelt, so ist das logisch zu billigen, und es läßt sich da recht gut zeigen, wie allerdings auch eine gewisse Disciplin mit der Belehrung zusammen wirken müsse. Wir stimmen mit Herrn Dr. H. in seine Rüge derjenigen Lehrer überein, die hierauf keine Rücksicht nehmen, und loben seine Erinnerung an die Sitte der alten Kirche bei den Katechumenen. Nur nehmen wir die Disciplin während des Confirmandenunterrichts in den allgemeinen und vollen Begriff der Erziehung mit auf, welche wir nur dann für die christliche halten, wenn sie das Kind von seiner physischen Geburt an, so wie es die Taufe anzeigt, zu seiner geistigen in das Leben des Reiches Gottes durch die Jugendzeit hindurch bildet. Wir sagen mit Einem Wort: in der christlichen Religion Lehre ohne Leben keine Lehre.

Das führt denn schon weiter, als die Katechetik bisher geführt hat. Jedes Wort soll sich als Saamenkorn in die Seele senken, aber damit es aufkeime, muß es ein gutes Land finden, und zur guten Stunde aufgenommen werden. Das nun bereitet die Erziehung vor, und sie begleitet auch die Sorgfalt des Lehrers während der Entfaltung. Beobachte man das nur durch den ganzen katechetischen Unterricht hin, so wird man jede Lehrstunde mit allem Uebrigen, was die religiöse oder, wie man lieber in neuer Zeit zu sagen pflegt, die sittliche Erziehung zu thun hat, in Uebereinstimmung bringen. Das vorliegende Lehrbuch weiset darauf hin, indem es in seinen vier Theilen: Auswahl des katechetischen Stoffes, Anordnung, Darstellung, Vortrag, den Gedanken immer wiederholt, daß der Lehrer in das Reich Gottes einzuführen den Beruf habe. Diese Theilung indessen brachte zu viele Wiederholungen herein. Das erste Buch handelt von der Mittheilung des Worts.

Vorerst kann die Auswahl des Stoffes für sich genommen nichts anderes sagen, als daß man die gelehrten, die speculativen und die fremdartigen Sätze aus dem

Katechismus weglasse, und bloß die wirklichen Religionslehren behalte; alles Weitere betrifft die Anordnung. Die Lehren von Gott, von dem menschlichen Verderben, von dem Rathschluß der Gnade, dem Glauben, der Heiligung, der Zukunft u. s. w. sind in diesem Capitel mit Licht und Wärme auseinandergesetzt, und die unpraktische Zulast ernstlich ausgeschieden, um das rein aufzunehmen, was wirklich zur Lehre vom Reiche Gottes und also in den Kreis der göttlichen Offenbarungen gehört, wobei die Lehren der kirchlichen Confession nicht ausgeschlossen sind. Recht angelegentlich dringt der Verf. darauf, diejenigen Punkte solle der Katechet in dem, „was an sich wirklich zum christlich-katholischen Lehrbegriff gehört, mit Sorgfalt ausheben, in denen die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit der betreffenden Materie für das christliche Leben liegt." Er wirft sich unter andern die Frage auf: „was will man mit der Lehre von der Transsubstantiation machen?" und antwortet, dasjenige sey auszuheben, was schlechthin „zur Begründung und Verlebendigung jenes Glaubens" gehöre, der alles, was die Sinne zeigen, vernichtet und allein Jesum Christum als die nun vorhandene Wesenheit und Substanz des Sacraments ergreift. So weiß der Verf. auch den positivsten Lehren der römisch-katholischen Kirche eine praktische Seite abzugewinnen, und sie muß es ihm danken, daß er den Mangel dieser Rücksicht in ihren gebrauchtesten Katechismen aufdeckt, von dem Katechismus des Canisius an bis zu den neuesten von Batz, Jais, dem münchner, würzburger u. a. Wenn er aber das tadelt, daß sie nicht vollständig und in ihrer ganzen Fülle und Kraft jene Momente angeben, so könnte sein Urtheil doch vielleicht hier und da unbillig seyn. Denn der Katechismus hat nur die Begriffe anzugeben, die belebende Erklärung aber dem Katecheten zu überlassen; wozu denn auch der Verf. eben die ausführliche Anleitung gibt, wie z. B. seine katechetische Behand-

lung einiger Eigenschaften Gottes zeigt. Er gibt auch Winke zu einer tiefer als gewöhnlich eingehenden Bestimmung der Begriffe, z. B. „Gott ist heilig, d. h. seine Liebe ist ein wandelloser Wille, — ein ewig gleiches Schaffen, — und dieses ist eine unantastbare Majestät für das Universum seiner Geister. Er ist also ewig fern, etwas nach Willkühr zu befehlen. Seine Gebote sind bloß Wächter zum Vollzuge der Ordnung seiner Liebe ꝛc." Das ist allerdings mehr, als das allgewöhnliche: Gott ist heilig d. h. er hasset das Böse und liebet das Gute; und in die Rüge solcher oberflächlichen Sätze oder bloßen Worte stimmen auch wir vollkommen ein. Wir verlangen die wahren und vollständigen Begriffe. Mehr aber dürfen wir von dem Katechismus, was den Stoff betrifft, nicht verlangen; dafür verlangen wir gebildete, und von dem Geiste des Christenthums erfüllte Lehrer. Ja auch dasjenige Lehrbuch, welches Fragen hinzufügte, die tiefer in das Leben eingehen, würde dennoch die Gefahr eines leblosen Formalismus nicht abwenden, wenn es an dem belebenden Geiste des Lehrers fehlte. Diesem ist die Kraft anvertraut, die objectiv vorgelegte Lehre zu einer Erkenntniß zu erheben, welche bis in das Innerste des Herzens eindringe, um da so tief wie möglich den Keim des göttlichen Lebens anzuregen. Der Verf. will das auch, und sagt es unter andern bei der Lehre von dem Reiche Gottes dadurch, daß der Katechet auf den heiligen Geist hinzeigen solle, der das gesammte innere Leben der Gläubigen, alle Wiedergeburt und alles Neuleben trägt, als das fortwährende Princip des Werdens in diesem Reiche. Denn so wird die Erkenntniß auf den Punkt hingeführt, daß sie zeigt, wie alles auf den Geist ankomme, damit etwas gut sey; und so auch im Gegensatz das Böse. Jedoch kann auch das immer noch ein nur todtes Erkennen bleiben, soweit der Verf. auch die Reflexion über unser Inneres fortführt; deßhalb erinnert er mit Recht drin-

gend daran, den Schüler dahin zu bilden, daß er das sittliche Ideal auch lieb gewinne, und eifrig dem Guten nachstrebe. Dabei wird auch am gelegnen Ort erinnert, was bei dem Gebrauche des A. T. zu beobachten sey, um das Anstößige zu vermeiden und überall das Erbauliche herauszufinden.

Ein zweites Hauptstück bezeichnet den katechetischen Stoff für die verschiedenen Klassen der Katechumenen. Denn der erziehende Unterricht muß einerseits der geistigen Entwicklung folgen, und das gilt ganz besonders von dem, der das innerste Geistesleben aufschließen und entfalten soll. Daher ist es auch allgemein anerkannt, daß verschiedene Kursus in dem Religionsunterricht statt finden. Wie viele? Herr Dr. H. nimmt vier an von dem 6jährigen Schüler bis zu seiner Entlassung nach dem 14ten Jahre. Warum nicht wenigere, warum nicht mehrere? Es ist kein Grund vorgelegt. Man fühlt ihn wohl, macht man sich ihn aber klar, so möchte man den ganzen Unterricht doch nur in drei Stufen zweckmäßig abtheilen, in den elementarischen der Kinderjahre, in den häuslichen der Schule, und in den kirchlichen für die Confirmation. Genau genommen lassen sich in allem, was sich entwickelt, unendlich viele Stufen bezeichnen, oder vielmehr gar keine, denn da ist alles ein stetiges Werden. Darum sagt der Verf. sehr richtig, daß die Religionslehre ohne Sprung allmählig und gleichmäßig nach allen Seiten hin entwickelt werden müsse, — in stetig fortlaufender allseitiger Erweiterung, wie es eben die wachsende Fassungskraft und das erweiterte Bedürfniß erfordert, so daß der vollständige Religionsunterricht mit der Reife des Menschen zusammen falle. Auch ist gut dabei angemerkt, daß das Mangelhafte, das weiterhin vervollständigt wird, doch nie etwas Unwahres seyn dürfe.

Es ist gewiß ein tieferer Blick in das Wesen der Religionslehre, daß sie im Anfang schon ganz da sey,

aber gleich der Knospe, und daß sie sich nur entfalte, indem sie stetig in das Bestimmtere der Begriffe übergeht. Darin hat die katechetische Lehrkunst ihr Gesetz. Betrachtet man die christliche Lehre als ein Aufeinandersetzen, wo immer ein neuer Satz hinzugethan wird, wie der Maurer einen Stein auf den andern setzt, oder, falls es lebendiger betrieben würde, doch nur wie der Naturaliensammler heute einen neuen Fund zu dem gestrigen hinzufügt, so hat man damit nur ein trocknes, meist mechanisches, wenn es hoch kommt, historisches Lehren und Lernen, und verkennt ganz das Wesen der christlichen Religion, in welches man auf diesem Wege nicht den Schüler einführt. Der Confirmandenunterricht setzt nicht etwa ganz neue Kenntnisse in der Religion selbst zu dem Schulunterricht hinzu, sondern gibt nur neue Aufschlüsse, macht nur die bereits erlernten deutlicher und fruchtbarer, läßt sie besser einsehen, begründet sie zur Ueberzeugung, und bezieht sie auf das innere und äußere Leben. Da sind nun freilich auch neue Begriffe und Kenntnisse hinzuzufügen, aber nicht in der Religion, sondern für die Religion, als Mittel, diese selbst im Geiste vollständig zu entwickeln und mit allem, was der Geist besitzt, zu vereinigen. Denn die Religion selbst soll in allem des Menschen leitender Geist seyn; und ist das nicht die christliche so recht ihrem Wesen nach?

Wenden wir diesen Grundsatz auf den Katechismusunterricht an, so dürfen wir jedoch nicht daraus folgern, daß etwa mit jedem Jahre ein neuer Lehrgang gemacht werde, denn das würde der stetigen Entwicklung „vielleicht eher als nachtheilig und unbequem zu betrachten seyn", wie der Verf. selbst sagt. Es gehört eine längere Zeit dazu, um vom Anfang bis zum Ende der vorgezeichneten Bahn zu kommen. Es will doch alles aufgefaßt und eingeübt seyn; auch sollen die einzelnen Lehren von manchem, das belebend in das Gemüth einzieht, begleitet

werden. Wir glauben die Erfahrung vielleicht allgemein für uns zu haben, wenn wir, nachdem der vorbereitende Unterricht vorausgegangen, dem ersten zusammenhängenden Religionsunterricht das Stadium vom 9ten oder 10ten bis in das 12te oder 13te Lebensjahr anweisen, und hierauf den eigentlichen Katechumenenunterricht folgen lassen, der etwa zwei Jahre verlangt. Für diesen ist eigentlich der Katechismus bestimmt, und so bedarf man nur dieses eine Lehrbuch. Für den vorhergehenden wird es dem Lehrer ebenfalls dienen, obgleich da schon ein Spruchbuch hinlänglich als Leitfaden dient. Kein eigentlicher Katechismus ist also darin zu tadeln, wie wir hier wiederholen, wenn er sich nicht auf das katechetische Verfahren selbst einläßt. Er hat sein Lob darin, daß er den rechten Stoff auswählt, die Sätze klar und bestimmt ausspricht, und eine gute Anordnung trifft. Wenn Herr H. die Meinung Felbigers in der Vorrede zu seinen Katechismen verwirft, als ob der erste für das Gedächtniß, der zweite für den Verstand sey, so hat er schon aus psychologischen Gründen recht; wenn er aber neueren Katechismen seiner Kirche es zugesteht, daß doch einer für eine erste Klasse außer dem Hauptkatechismus gegeben werde, so möchten wir fragen, warum? Nach den Grundsätzen seiner Kirche würde es wenigstens nicht leicht seyn, ein Spruchbuch wie in unsrer Kirche einzuführen, indessen kann auch da ein Lehrbüchlein der biblischen Geschichte vorhergehen; was nun dabei von Religionsbegriffen mitgetheilt wird, mag dann der Lehrer aus dem Katechismus selbst schöpfen.

Wir halten zwar die Vorschrift des Verf. fest als ächt katechetisch, ein Ganzes der Religionslehre in jeder Klasse zu geben, und dasselbe in der folgenden nur zu erweitern und tiefer zu entwickeln, aber wir halten es nicht für praktisch, mehr als zwei Klassen für den katechetischen Unterricht anzuordnen. Die Vervielfachung die-

ser Klassen hat denn auch Wiederholungen in diesem Lehrbuche herbeigeführt. Der Verf. klagt (S. 88.) §. 3, „daß auch neuere Klassenkatechismen, z. B. die von Batz und Overberg, nicht genügen; immer sey zu viel Aufmerksamkeit und Gewicht auf das Weniger oder Mehr des Stoffes gelegt, dagegen viel zu wenig auf die graduelle Verschiedenheit desselben." Aber eben das, was er als Beleg aus dem Katechismus von Batz anführt, wo der Beweis der göttlichen Weisheit in dem Lehrbuche für die erste Klasse ausführlicher, als in dem für die 3te und 4te vorkommt, trifft eigentlich diese mehrfache Klassenabtheilung selbst, und bestätigt unsere Ansicht, daß der Katechismus für jede unserer beiden Klassen dienen soll, die „in dem Materiale selbst aber liegende Abstufung" dem Lehrer überlassen bleibt. Und so stimmen wir seiner Bemerkung bei, „daß der in Rede stehende fortschreitend erweiterte, und tiefer und tiefer geführte katechetische Stoff recht gut in einem einzigen Katechismus gegeben werde, Klassenkatechismen folglich für den angeführten Zweck durchaus nicht als wesentlich zu betrachten seyen."

Es liegt also hauptsächlich an dem Katecheten, die stetige Entwicklung bildend zu begleiten, und das bis zu jener Reife des Gemüthes, welche der Verf. schön bezeichnet als die rechte Zeit „für alles Aufstellen der sittlichen Ideale, alles Vorführen der Blüthen eines frommen, gottinnigen, liebevollen und thatkräftigen Lebens." Der Katechismus selbst enthalte auch hierzu die Hauptbegriffe, er sey die kurzgefaßte Religionslehre für jedes Alter des Lernens, und auch noch für die Erwachsenen, objectiv hingestellt, der Lehrer aber gebrauche ihn für die erste und zweite Klasse, vom Einfachen zum Gedankenreichen fortschreitend, indem er sich auf die subjective Entwicklung des kindlichen Geistes versteht. Das führt denn auf den zweiten Punkt, die Anordnung des ka-

techetiſchen Stoffes, von welcher der Verf. in einem zweiten Theile des 1ten Buches handelt. Hierbei können uns, wie er ſogleich bemerkt, zwei Rückſichten leiten, die eine hat den Gegenſtand, die andere das Subject im Auge. Der katechetiſche Unterricht hat beides in ſeiner Anordnung zu verbinden.

Aus dem objectiven Standpunkt werden nun folgende Grundſätze aufgeſtellt: 1) „Lege alles, was Gott zum Heil der Welt gethan hat, und fortwährend thut, in einer ſolchen Folge dar, daß ſein dießfälliger Wille und Rath als das, was er iſt d. h. als ein Einiges Ganzes voll Gnade und Weisheit erſcheine; 2) lege das in jener fortſchreitenden Enthüllung dar, in welcher daſſelbe, und Gott in ihm, ſich ſelbſt mehr und mehr enthüllt und verherrlicht hat; und 3) ſtelle das alles an dem Orte dar, an welchen es ſein organiſcher Zuſammenhang mit dem Ganzen der göttlichen Heilsordnung ſtellt, in welchem es folglich nach ſeiner wahren Bedeutung aufgefaßt werden kann." — Das iſt denn nichts anderes als die Geſchichte, an deren Hand, wie der Verf. ebenfalls richtig ſagt, ein ihre Ordnung befolgender Unterricht das geoffenbarte Heil erkennen lehrt. Es iſt dem Refer. erfreulich, auch hier den Lehrgang, welcher mit dem Hiſtoriſchen, nämlich dem Bibliſchen, anfängt, begründet zu ſehen.

Aus dem ſubjectiven Standpunkt ergibt ſich für den katechetiſchen Unterricht ein pſychologiſcher und ein ethiſcher Grundſatz. Aus der Betrachtung, wie das Reich Gottes in uns wirklich werde, ſind dieſe zwei Grundſätze entwickelt: 1) „ſtelle das Eingehen deſſelben in den Menſchen in der Ordnung dar, in welcher ſolches wirklich geſchieht; 2) ſtelle das Leben in demſelben in der Abfolge dar, daß es als ein geiſtig-organiſches erſcheine, aus dem innerſten Punkte als Princip die Kräfte des Gemüthes durchdringend, und durch daſſelbe und die Lebensverhältniſſe hinwiederum angeregt, genährt und

mit Fülle umkleidet, so daß sich in diesem Unterricht der innere Organismus des gottgeweiheten Lebens so viel möglich abdrücke." Beide Standpunkte vereinigen sich aber, wozu der Verf. ebenfalls zwei Grundsätze aufstellt. Wir dächten, daß alles in den ersten schon genugsam angegeben war, indem Herr H. ganz richtig anerkennt, daß die h. Schrift immer an die Offenbarungen und das Geschichtliche sogleich ihre praktischen Forderungen anknüpfe. Man darf also dem Lehrer nur dasselbe empfehlen, und er muß sich nur recht darauf einüben, das Historische zugleich katechetisch zu beziehen. So würde sich dann auch jener Grundsatz von dem Eingehen des Reiches Gottes in den Menschen zugleich in den ethischen umstellen, von dem Eingehen des Menschen in das Reich Gottes. Dieses wäre um so deutlicher zu zeigen, weil es doch nicht genug ist, das christliche Leben in großen Umrissen zu zeichnen, welches der Herr Verf. fordert, sondern diese Anschauung zugleich eine innere werden muß, wenn sie die rechte seyn soll. Er verlangt, worin wir ihm mit voller Ueberzeugung beistimmen müssen, daß der dogmatische und moralische Theil der christlichen Religionslehre sich lebendig durchdringen sollen, und „daß die Realisirung des göttlichen Zweckes an der Menschheit an ihrem Orte im Zusammenhang und als Ganzes beschrieben werde, um das ganze Epos unserer Entsündigung und Heiligung zur Anschauung zu bringen." Jedoch ist hier eben der Geist des Lehrers ganz aufzufordern, um dieses alles in Geist und Gemüth des Schülers einzuführen, damit er selbst glaube, liebe, in das Heil sich einlebe. Diese Aufgabe ist wohl wie die wichtigste so die schwerste. Wir können sie auch so angeben, indem wir auf das Evangelium verweisen: Wie der Herr selbst seinen Jüngern, der Samariterin, einem Nikodemus u. s. w. jedem an den rechten Lebenspunkt spricht, und wie seine Apostel sein Reich unter den Erwachsenen verbreiteten, so hat der

Katechet den Christenkindern es nahe zu bringen, daß sie in dieses Reich eintreten und das neue Leben in sich gewinnen.

Die Anordnung des katechetischen Stoffes würde wohl mit der Auswahl zusammengetroffen seyn, wenn der Verf. nicht etwa die Absicht hatte, von verschiedenen Seiten das zu zeigen, was den gewöhnlichen Lehrern noch fremd ist. Er rühmt unter den protestantischen Katechismen den heidelberger, weil er nach der Grundidee seinen Lehrgang nimmt, 1) das Sündenelend, 2) die Erlösung, 3) die Dankbarkeit des Erlöseten. Eben das beweiset aber, daß die Disposition und die Materialien sich gegenseitig bedingen. Ein anderes ist es, wenn man die Methode in subjectiver Hinsicht auffinden will. Da fragt es sich, wie der Schüler dazu komme, des Menschen Elend aus innerer, lebendiger Anschauung zu erkennen, was also jener ersten Frage des wohlgeordneten Katechumenenunterrichts als Einleitung vorausgehen müsse. Das ist aber, was die Lehre betrifft, das Historische, die Einführung in das christliche Leben selbst, nämlich die kindliche, fromme Gesinnung, muß dann hinzu kommen. Nur dadurch wird der Sachbegriff, z. B. die Liebe gegen Gott, von dem Zögling gefaßt, wie es der Verf. verlangt, zur Freude aller derer, die in der dürren Zeit der leeren Wortkatechesen oft genug im Stillen geseufzet. Den innigen Zusammenhang zwischen der Anordnung und Darstellung der Gegenstände erkennt der Verf. ausdrücklich an, und will daher, daß der Stoff von innen heraus seine organische Disposition erhalte.

Es ist ein vortrefflicher Gedanke, daß „die rechte Anordnung schon gefunden und keine andere sey, als die, welche der reale Zusammenhang aller Theile der Offenbarung, und die innere und lebendige Beziehung dieser Theile wie unter einander so zum Ganzen von selbst macht; und keine andere sey als die, welche durch die

gleichzeitige Rücksicht auf die allmählig fortschreitende Entwicklung des Menschenwesens bestimmt ist, beides zugleich und neben einander. Diese Anordnung hat Gott, die ewige Weisheit selbst gemacht; sie liegt in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung thatsächlich vor uns, und wir befolgen sie, wenn wir uns an die Geschichte der Offenbarung halten, letztere für jeden Zögling im besondern und gleichsam aufs neue sich entfalten lassend, wie sie sich vor der Menschheit im Großen entfaltet hat im Laufe der Jahrtausende." Befolge man nur die praktischen Winke, welche Herr Dr. H. in der Auseinandersetzung dieses Gedankens gibt!

Der dritte Theil des 1sten Buches lehrt den katechetischen Stoff verarbeiten und darstellen. Weil indessen der Verf. in den vorhergehenden Theilen schon vieles davon angegeben, und bei seiner überall ins Leben eingehenden Belehrung angeben mußte, so macht dieser Theil Wiederholungen nöthig, welche wenigstens die systematische Einfachheit stören. Wir wollen damit nicht den Vorwurf machen, als ob mehrmals immer dasselbe gesagt sey, denn auch was wiederholt wird kommt doch gewöhnlich in anderer Beziehung vor, und die Belehrungen schreiten damit innerlich weiter fort. Wie der Katechet alles nach der Wahrheit und dem Wesen, in der rechten Tiefe, Fülle und Kraft, pragmatisch und fruchtbar lehre, wird reichhaltig gezeigt, und auf Beispiele angewendet. Ueberall ist das innere Leben das Ziel; immer soll der Buchstabe in Geist übergehen. Was der Verf. gegen einige Katechismen seiner Kirche in ihrer Darstellung, z. B. der Lehre von der Erbsünde, von dem heil. Geiste, von der Dreifaltigkeit, rügt, darf wohl auf die Zustimmung eines jeden Lehrers rechnen, dem es um das Christenthum Ernst ist. Soweit die 1ste Abtheilung dieses Theils.

Die folgenden Abtheilungen führen dieſes Allgemeine aus zur Erzielung des chriſtlichen Glaubens und des Lebens, des inneren im Willen und Gemüth, und des äußeren, der Verhältniſſe. Wir finden nur dieſe ganze Eintheilung unbequem, da man z. B. grade hier nicht die Belehrung über die katechetiſche Lehrform ſuchen wird, obgleich die Vorſchriften trefflich ſind. Wir möchten mehrere hervorheben, wie: „wende dich an den freien Willen der Zöglinge; — erinnere ſie an Gottes Gegenwart; — ſetze ſie in eine andächtige und hörwillige Stimmung durch ein herzliches oft auch im Verlaufe des Vortrags geſprochenes Gebet ꝛc.“ — „Die Unbrauchbarkeit der bloß heuriſtiſchen Methode wird nirgend ſichtbarer als in den Katechiſationen von Gräffe, welcher dieſelbe, während er ſie aufs höchſte cultivirt, zugleich ad absurdum geführt hat.“ Ferner wie der Katechet von der Parabel Gebrauch machen; wie er immer das Einzelne der Lehren auf das Ganze, auf ihre Einigung in der Grundidee vom Reiche Gottes zurückführen ſolle; wie er den dogmatiſchen Begriffen am beſten erſt das Geſchichtliche vorausgehen laſſe; wie er nicht denken möge, daß er die Hauptbegriffe an der Stelle, wo ſie etwa der Katechismus einreiht, ein für allemal erledigen könne; wie er ſich am beſten an die bibliſchen Ausdrücke halte; wie er gegen die im Volke herrſchenden Irrthümer ſeine Belehrungen richten; wie er „reine und geiſtvolle Auffaſſung der eignen Confeſſion lehren, und daß über dem confeſſionellen Unterſchied die gemeinſame chriſtliche Achtung und Liebe nicht verloren gehen ſolle.“ Sodann weiter: wie die Sünden durch die ihnen entgegenſtehenden Tugenden vorzuſtellen ſeyen, z. B. die Unkeuſchheit durch die Reinheit des Sinnes; wie der ächt katechetiſche Unterricht das ſittliche Leben durch das Herz kennen lehre; wie die Geſchichte vorzutragen, wie es mit den Beweisführungen der dogmatiſchen und moraliſchen Sätze

zu halten sey, u. dgl. m. Bei dem Letzteren empfiehlt der Verf. „das größte Gewicht auf die göttlichen Aussprüche zu legen; die authentische Ueberlieferung scheint, sobald die betreffende Wahrheit klare Schriftzeugnisse für sich hat, im katechetischen Unterricht ziemlich überflüssig." Er sagt weiter, und wir führen seine Aeußerung zum Beweise an, wie er die Grundsätze seiner Kirche mit seiner Theorie zu verbinden weiß: — „Anders ist es, wenn genügende Bibelstellen fehlen. Der Traditionsbeweis wird, besonders in dem Falle, wenn die Wahrheit von großem Gewicht ist" (wir würden solche nur in den biblischen Lehren finden), „mit einer gewissen Genauigkeit zu führen seyn; und es kann folglich gar nicht hinreichen, wie so oft geschieht, den Ausspruch bloß etwa eines oder des andern Kirchenvaters berührt zu haben."

Aus diesen Angaben erhellet der Geist und die Fülle dieser Belehrungen, wie wir glauben, so vollkommen, daß wir nur noch den weiteren Lehrgang dieser Katechetik anzugeben haben, da es doch hier nicht unser Zweck seyn kann, einen Auszug dieses Werkes zu liefern, wozu wir übrigens den Hrn. Verf. wohl auffordern möchten. Derselbe Geist spricht sich auf jedem Blatte aus: Christus ist ihm der Mittelpunct und Inbegriff des Glaubens, „durch Ihn, in Ihm, für Ihn das Losungswort." Der vorliegende dritte Theil verbreitet sich noch über alle die psychologisch wirkenden Mittel der Belehrung, um sowohl den christlichen Glauben, als auch die demselben entsprechende Thätigkeit des Willens und des Gemüthes zu erzielen. Der Verf. beweiset sich als Kenner des menschlichen Herzens, wie es solche Belehrungen verlangen; Rec. ist übrigens der Meinung, daß sie zu sehr zerstückelt sind, und, mehr zur Einheit zusammengezogen, noch practischer wären, z. B. die sinnlichen, ästhetischen, sympathetischen, religiösen Gefühle konnten füglich nicht nur zu-

sammengefaßt, sondern auch bei dem, was über die verschiedenen Lebensverhältnisse und dergleichen gesagt ist, anschaulich und angewandt betrachtet werden. Der vierte Theil handelt von dem katechetischen Vortrage, der Diction, Declamation u. s. w.

Nun folgt das zweite Buch dieser Katechetik, die durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes enthaltend. Es schlägt mehr in das Eigenthümliche der katholischen Kirche ein, da es den Cultus und die Disciplin betrifft. Der Verf. sagt da unter andern: „Die Messe ist also der natürlichste, inhaltreichste und heiligungstüchtigste Cult schon für die Elementarschüler. Es kommt nur darauf an, Inhalt und Geist derselben gehörig aufzufassen, und für den Gedanken und Lebenskreis der Kinder zu bearbeiten." Rec. als wohl überzeugter Protestant kann ihm zwar hierin nicht beistimmen, muß ihm aber die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er die Messe schön zu idealisiren weiß, und auch hierbei wie überall an das Herz spricht. Er wird in seiner Kirche viel Gutes damit wirken, daß er die Uebungen des innern Lebens unmittelbar an die Lehre und den Cultus anknüpft, und auch die äußeren in der Kirche in das christliche Leben umzusetzen sucht. Sieht man davon ab, daß der Reflexion bei Kindern mitunter zuviel Erfolg zugeschrieben wird, so bestehen die meisten Regeln vor der Psychologie und Pädagogik, z. B. S. 600 die rechte Art, Widersetzlichkeit des Schülers zu verhüten, und S. 633, in wiefern das Tanzen der Jugend zu gestatten sey u. dgl. m. Ja es wird eine kleine Erziehungslehre gegeben. Schullehrer und Pfarrer, auch protestantische, können hierin manches von dem Verf. lernen, und die Sorgfalt für die äußere Disciplin der Jugend ist auch unserer Kirche zu empfehlen. So warnt er mit Recht gegen ihre Lectüre von Romanen, Schauspielen, Taschenbüchern und Tagblättern; nur hätte er für unsere Zeit auf die letzteren einen Nachdruck legen sollen. Denn sie regen die Jugend

krankhaft auf, und verderben die nächste Generation eben so sehr, wie die Phantasie den Geschlechtstrieb durch jene anderen Schriften zu frühe aufregt; es entsteht durch dieses Politische eine Selbstschwächung, ähnlich jener physischen, gegen welche der Verf. ebenfalls genaue Aufsicht verlangt.

Auch dieses zweite Buch enthält nicht Weniges, das im ersten vorkommt, und es beweiset sich durchaus die Einrichtung dieser Katechetik nicht vortheilhaft zur Ersparung des Raums und leichteren Einsicht in das Ganze und Einzelne. Indessen müssen wir unser obiges Urtheil wiederholen, daß der Verf. eben durch die vielfachen Beziehungen seiner Grundidee von verschiedenen Seiten manches zwar mehrmals, aber immer für Geist und Gemüth gedankenreich sagt. Der Schluß wendet sich mit der Herzlichkeit, welche in dem Buche überall warm gesprochen, an seine Amtsgenossen. Er ist wahrhaft erhebend. „Amen", so schließt er, „ihr Kleinen, die ihr uns zugeführt werdet! Wir umarmen und segnen euch; ihr seyd des Herrn, seyd sein uns anvertrautes Erbe; wer euch aufnimmt, nimmt Ihn auf und den, welcher Ihn gesendet."

Wir kommen auf den Grundgedanken zurück: der Religionsunterricht soll in einem stetigen Lehrgange von der ersten Stufe an bis zur vollständigen Belehrung dem Entwickelungsgange der Seele gemäß fortschreiten. Wenn auch Hr. Dr. H. in seiner Katechetik diesen Gedanken nicht zuerst ausgesprochen hat, so hat er ihn doch auf eine eigene und vorzügliche Weise dargelegt, und denselben fruchtbarer im Einzelnen ausgeführt, als es uns bis jetzt in einem Lehrbuch vorgekommen. Eben um deßwillen wünschen wir eine bessere Anordnung des seinigen, welches zugleich eine Abkürzung seyn würde, ohne doch irgend etwas, das der Leser suchen wird, ihm vorzuenthalten. Seiner Kirche wünschen wir Glück, wenn sie seine Idee ins Leben setzt. Denn das ist der Weg der

chriſtlichen, insbeſondere der geiſtlichen Wirkſamkeit in jeder Kirche, daß das innere, lebendige Chriſtenthum von allen Seiten erweckt und gebildet werde, ohne gewaltſames Umwandeln oder revolutionäres Umwerfen. Das Naturgeſetz der Stetigkeit mit dem Chriſtengeſetz der Heiligung ſchreibt den Weg vor. Unſere evangeliſchen Lehrer möchten wir recht dringend auffordern, dieſen Weg für die Einführung unſerer Jugend ins Chriſtenthum ſo einzuſchlagen, daß mehr Lebendigkeit in den Katechismusunterricht komme. Denn es liegt nunmehr am Tage, daß mit aller jener Fragekunſt nicht viel gewonnen worden, und daß mancher Geiſtliche, der hierin manchem Schulmeiſter nachſtehen mußte, dafür aber aus der Fülle ſeiner Glaubenskraft in die Gemüther ſeiner Katechumenen ſprach, doch eine bei weitem ſegensreichere Ausſaat für ſeine Gemeinde ausgeſtreut.

Auch wähne man nicht, daß mit einem beſſeren Katechismus die Hauptſache gethan ſey. Wohl verkennen wir nicht das Bedürfniß eines guten Landeskatechismus, und ſetzen einen großen Werth auf die Wahl, Anordnung und Beſtimmtheit ſeiner Sätze, aber damit iſt noch nicht das katechetiſche Verfahren angegeben, und die Kraft, in das Chriſtenthum einzuführen, mitgetheilt. Das Lehrbuch ſtellt nur auf, was die Kirche bekennt, und zu welchem Erkennen und Bekennen der Religion ſie ihre Jugend will herangebildet wiſſen. Darum bedarf es überhaupt, ſo viele Klaſſen man auch ſtufenweiſe auf einander anordne, nur dieſes Einen Lehrbuches; es iſt zunächſt dem Lehrer in die Hand gegeben. Dieſer aber muß gelernt haben, wie er es gebrauche, d. h. wie er jene Erkenntniß und Ueberzeugung in den Gemüthern erwachſen laſſe. Er lerne alſo nur recht die Fragekunſt, er übe ſich zur möglichſten Gewandtheit in derſelben ein, er lerne überhaupt das Lehren, aber er ſtudire auch das Kind, er mache ſich mit der kindlichen Seele bekannt, er beobachte den Naturgang ihrer Entwicklung, er ſuche ſich

zu jener Selbstentäußerung zu erheben, womit er sich in diese Seele einlassen kann, und nun bringe er den Geist des Christenthums mit, um zur guten Stunde das rechte Wort in diese Seele zu sprechen und dem Lichtstrahl den Weg in dieselbe zu eröffnen, der die Knospe des heiligen Lebens hervorruft. Das verstehen wir unter der Katechisirkunst. Und — nennt sie nur getrost eine Gabe des heiligen Geistes.

Die Religion eines Menschen ist seine Lebensweise, so wie sie sich aus seinem Herzensgrunde bestimmt, von dem Innersten aus, das er als das Heilige in sich bewahrt. Das ist ganz allgemein aufgefaßt in jedem Menschen das Gewissen, etwas weiter entwickelt ist es das Gottesbewußtseyn, und so denken wir unter der Religion eines vernünftigen Menschen seine Gottesverehrung, welche sich in seinem innern und äußern Leben ausspricht. Die christliche hat dann ihren unterscheidenden und erhabenen Charakter als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Was das aber sagen will, wird freilich nicht durch eine Worterklärung erschöpft; der Christ ist derjenige, welchen der Geist Gottes durch und durch heiligt, und dessen ganzes Sinnen und Wollen, Fühlen und Denken, Trachten und Handeln auf Gott gerichtet ist, von der Liebe zu ihm durchdrungen, ein beständiger Gottesdienst. Das ganze Seyn und Wirken des Christen gehört dem Reiche Christi an. Was man sonst christlich oder Religion nennen mag, ist es nicht: aber alles ist dagegen so zu nennen, was nur irgend in dem Leben des Christen aus jenem Grunde hervorgeht, der ihn zum Christen macht. Wir bezeichnen denselben als seinen lebendigen Glauben, und denken wir uns den Christen in seiner Vollendung, so kommt nicht das Mindeste in seinen Gesinnungen und Handlungen vor, das nicht mittelbar oder unmittelbar eine Frucht seines Glaubens sey. Nicht etwas Einzelnes, wie manches andere, z. B. die Beschäftigung mit einer Kunst, ist etwa seine Religion, sondern

ſie iſt in dem Ganzen ſeiner Thätigkeiten und Zuſtände vorhanden, ſo wie die Seele. Es gibt wohl einzelne Andachtsſtunden und einzelne religiöſe Handlungen, aber es gibt nur Eine Frömmigkeit durch alle Lebensmomente hindurch. Selbſt die Berufsthätigkeit, wenn ſie auch den Mann zum raſtloſen Eifer begeiſtert, iſt noch nicht das, was die Religioſität iſt, wo man ſie in ihrer Wahrheit findet; ſie iſt das Weſen und die Geſtalt des ganzen innern Menſchen. — Wir würden gar nicht ſo viele Worte davon machen, wenn nicht ſo allgemein die falſche Vorſtellung herrſchte, als ſey die Religion eine Sache, die ſo wie mehreres einem guten Menſchen nicht fehlen dürfe, ſo wenig wie etwa Geſchicklichkeit, Klugheit, gute Sitte und dergl.; und der man doch immer ebenfalls ihre Zeit widmen müſſe, wo man ihr Recht ihr widerfahren läßt. Selten findet man den eigentlichen Begriff derſelben verſtanden. Wir wollten alſo hiermit erklären, daß wir nur in Beziehung auf dieſen Begriff von einem Unterricht in der chriſtlichen Religion reden. Dieſer muß jeder ächten Katechetik zum Grunde liegen.

Ihre Aufgabe iſt demnach, dieſen Geiſt in das Gemüth des eintretenden Chriſten ſo einzuführen, daß er ſein ganzes Leben durchdringe. Das geſchieht allerdings vermittelſt eines vollſtändigen Unterrichts in der ganzen chriſtlichen Religionslehre. Die Sätze des Glaubens, die Vorſchriften des Handelns, das Hiſtoriſche der Offenbarung, alles dieſes wird ſoweit, wie es nur von dem jugendlichen Gemüthe aufgenommen werden kann, demſelben in deutlichen Begriffen übergeben und eindringend an das Herz gelegt. Aber es ſoll durchaus Geiſt und Leben werden. Das geſchieht, indem alle dieſe einzelnen Lehren in ihren Zuſammenhang verknüpft, ja in die immer höhere Einheit der Idee hinaufgezogen werden. Und auch das kann noch nicht genügen. Denn ſoweit iſt es noch bloß ein Denken und Betrachten, es ſoll aber im ganzen Gemüthe leben. Daher iſt jede einzelne Lehre bis auf

jedes Wort demselben so zu übergeben, daß es alsobald das fromme Gefühl erwecke, um hierdurch befruchtet zu werden. So jeder Gedanke, so jede Katechisation. Wenn nun das so durch den ganzen Unterricht hindurchgeführt wird, so thut der Lehrer, wie es auf den ersten Anblick scheint, alles, was er zu thun hat, er pflanzt, er begießt, und es kommt nun auf den Segen des Herrn an. Doch hat er hiermit noch nicht Alles gethan. Er soll auch diese so in Geist und Gemüth eingedrungenen Lehren bis dahin entwickeln, wo sie in das Leben übergehen, überall bis auf die Punkte, an welche sich die Verhältnisse anschließen, so wie sie sich theils in dem besondern Berufe, theils auch im allgemeinen des Menschenlebens darbieten. Niemand vermag sich bloß aus seinem Innern eine Gemüthswelt herauszuspinnen, wie viel weniger die Aussenwelt um sich her aus sich zu gestalten. Gleichwohl geht die Erziehung in der Religion meist nur so auf das Innere hin, als seyen es die Betrachtungen, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse, womit sie sich begnügen könne, und als komme es nur auf dieses innere Leben an, nach welchem sich dann alle die äußern Verhältnisse richten müßten. Da gibt es denn viele Wehklagen der Frommen. Ehedem war es die böse Welt, von der man schon den Knaben mit aller Gewalt zurückhielt, und die munteren Gespielen draussen hießen böse Buben, denen er nicht folgen dürfe, wenn sie ihn lockten. Darin wollte man ein Hauptmittel der frommen Erziehung noch vor etwa zwei Generationen finden, und schon länger her setzte man das wahre Christenthum am liebsten in eine Zurückgezogenheit von der Welt. Jetzt ist es freilich anders. Wie überall die Extreme umschlagen, so schlug in dem Religionsunterricht die andere Richtung vor, daß man nur auf das sittliche Verhalten sehen und die Pflichtenlehre nur recht vollständig ausführen müsse, damit der junge Mensch in allen Fällen wisse, was er zu thun habe. Wir wissen nunmehr, was der

Erfolg war. Die Glaubenslehre trat immer weiter zurück, manche Katechismen lassen es nicht undeutlich merken, daß sie derselben lieber ganz überhoben wären, wie uns einige aus der Zeit zwischen etwa 1790 und 1810 vorliegen. Und nicht nur diese Belehrung trat zurück, sondern auch das innere Leben selbst wurde kaum eines andern als eines verachtenden Blickes gewürdigt. Gleichzeitig waren die modernen Moralsysteme, welche dem Menschen überall nur vom Handeln vorsprachen, und mit ihrem Gebieten, Verbieten, mit allen den Pflichten und Rechten nicht fertig werden konnten, dagegen von einem Seyn des Menschen, von dem Ewigen und Gottähnlichen in seinem Geiste kaum etwas wissen wollten; und wenn sie auch gute Gesinnungen verlangten, so waren es immer nur Pflichten und nicht die aus der Himmelsquelle der Liebe entspringenden Tugenden. Ja dergleichen wurde von manchen Moralisten sogar vor dem Eingang schon abgewiesen als Sentimentalität, Gefühlsunheil, Schwärmerei. Grade aus dieser Schule sind noch viele der jetzt schreibenden, katechisirenden und predigenden Männer, die daher Gott einen Dienst zu thun meinen, wenn sie immer gegen Mysticismus schreien, oder, was oft noch schlimmer ist, einflüstern. Eben nun in jene Zeit fällt Gräfe's Katechetik; sie war ein Erzeugniß des damaligen Standpunkts, und fand also großen Eingang. Von dem an erwuchs weiter die Katechisirkunst praktisch und theoretisch bis zu der Stufe, wo der Religionsunterricht durch Dinter's Anweisungen als eine hoch und allzu hoch gepriesene Schullehrergeschicklichkeit erscheint. Das Geistliche im Religionsunterricht stehet da nach. Was die andern Lehrer sich bis jetzt in dieser vorherrschenden Richtung von besondern Verdiensten mögen erworben haben, wo sie etwa den Geist damit verbanden, es ist doch bis jetzt dieses die geltende Richtung geblieben. Aber, wie gesagt, die Leerheit wird bereits gefühlt, die Einseitig-

keit eingesehen, und die Katechetik steht an einem Wendepunkt, wo sich etwas Befriedigenderes entwickeln wird.

Bringt denn das Christenthum nicht die Versöhnung? auch der Innenwelt mit der Außenwelt? Der Unterricht in demselben darf, wie bemerkt, nicht bloß auf jene und nicht vorzugsweise auf diese sich einlassen, er soll vielmehr beide zu dem Leben des Christen mitten in der Welt einigen. Von innen heraus lebt man sich in das Reich Gottes ein, aber so, daß man in demselben seiner äußern Lebensbestimmung genüge. Der Lehrer hat also sorgfältig darauf Bedacht zu nehmen, daß er jede Knospe des Gemüths, welche sich in der künftigen Lebensbestimmung zur christlichen Gesinnung entfalten möge, bis dahin entwickle, wo sich das Verhältniß von außen anschließen kann, und zwar so entwickle, daß alsdann dieses Aeußere, wo es irgend entgegen kommen wird, rein aufgenommen werde, um gleichsam mit diesem Innern zu verwachsen. Die Weisheit des Christen besteht nämlich darin, das Gleichartige d. i. das Gute von dem Aeußeren aufzunehmen und in dem Aeußeren darzustellen. Sie soll sein ganzes Leben in Einklang bringen, in allem soll die Gottesliebe der Grundton seyn; von Morgen bis Abend das Geschäft des Tages hindurch soll der Christ in seinem Geiste mit Gott, in seinem Wirken mit den Menschen leben, und so mit seiner Kunst, seinem Gewerbe, seiner Wissenschaft, seinem Hauswesen, oder worin sich sonst seine Thätigkeit bewegt. Der Katechet wird also z. B. die Pflicht und den Trieb zur Gemeinschaft in der Andacht mit Andern bei seinen Katechumenen dahin richten, daß sie sich freuen, in einer solchen Gemeinschaft bereits zu stehen; er wird zugleich den gemeinsamen Zweck der christlichen Frömmigkeit in derjenigen Kirche, in welche sie eintreten, so vorstellen, daß derselbe ihrer Andacht entgegen kommt; er wird sie dabei belehren, wie jeder kirchliche Verein noch seine Unvollkommenheiten habe, und wie diese grade dazu auffordern, nicht daß man seine

Kirche verlasse oder verachte, sondern daß jeder sein Licht leuchten lasse, und durch sein Christenthum zur Verbesserung von innen heraus als der einzigen wahren mitwirke. So wird der katholische Geistliche wie der protestantische seine Katechumenen in seine Kirche mit Wahrheit einführen, daß sie derselben mit ganzer Seele angehören, und zwar nicht in dem Festhalten an dem Außenwerke, sondern an dem christlichen Geiste, welchen er, soweit es irgend möglich ist, hineinlegt. Wie viel leichter dieses unsern evangelisch-protestantischen Lehrern werden müsse, da sie nur weniges Außenwerk des Cultus zu berücksichtigen haben, bedarf keiner Ausführung. Desto freier und geistvoller können sie zu jenem Zwecke hinwirken. Auf gleiche Weise wird der Katechet seine Schüler in der Sittenlehre auf alle diejenigen Lebenspunkte hinweisen, von welchen aus z. B. die Pflicht und der Trieb zu den Beschäftigungen im Hauswesen, zu dem Gehorsam gegen die Obern, zu der Rechtschaffenheit im Handel und Wandel, zu der verständigen Wohlthätigkeit, zu der Geistesthätigkeit u. s. w. für die gegebenen einzelnen Fälle hervorgeht. In allem wird es ihm angelegen seyn, den Geist, welcher den Buchstaben erst belebt, in dem Schüler dahin zu leiten und zu kräftigen, daß derselbe sein Leben in sich und um sich zu einem christlichen gestalte. So soll es doch in der Kirche seyn? und daß es so werde, dazu ist der geistliche Stand eingesetzt. Ist es aber bisher so geschehen? Bei weitem noch nicht genug; wir sind noch sehr entfernt von solchem kirchlichen Leben. Noch ist eine christliche Familie in dem rechten Sinne des Wortes eine Seltenheit; noch würde man sogar verlacht werden, wenn man in öffentlichen und Privatverhandlungen Christum, wir meinen nicht seinen Namen im Wort sondern im Geiste, suchen wollte. Gleichwohl wird man nicht eher von einem im Volke herrschenden Christenthum reden können, bis wenigstens ein solches Streben herr-

schend geworden, und sich die Früchte im Hause und öffentlich zeigen.

Wer nun seinen Beruf als Lehrer der Kirche erkennt, der findet hier seine große, nicht leichte, aber herrliche Aufgabe. Sie wird hauptsächlich durch den Unterricht der Katechumenen gelöst. Darum endigt derselbe auch mit dem wahren Chrisma, und das Händeauflegen bei der Confirmation ist dann das wahre Symbol der von oben einwirkenden Kraft des heiligen Geistes; die Worte des Apostels Johannes, 1 Joh. 2, 27., mögen hier der Text seyn. Während dieses ganzen Unterrichts führt der Katechet mit jedem Schritte sicher diesem Ziele entgegen, wenn er es anders versteht, Christum zu verkündigen, d. h. historisch und didaktisch ihn dem, der sein Jünger werden soll, so nahe zu bringen, daß dessen Herz ihm entgegen schlage. Will man diese der apostolischen allerdings ähnliche Thätigkeit mit dem seit kurzem aufgebrachten Worte Kerygtik bezeichnen, so haben wir nichts dagegen, wir wünschen vielmehr, daß es eine falsch verstandene Katechetik abweisen möge, indessen möchten wir doch lieber diese selbst in ihre altkirchlichen Rechte eingesetzt wissen, als die Lehre, wie man die der Kirche schon auf gewisse Art angehörige Jugend in dieselbe wahrhaft einweihen solle.

Ist nun diese Aufgabe schon groß für den Unterricht der Confirmanden, so geht ihr doch eine nicht minder große voraus. Denn die Einführung in die christliche Religion beginnt, wie gesagt, mit dem Eintreten in das Geistesleben. Die ersten Eindrücke auf das Gemüth des Kindes, bekanntlich wichtig für das ganze Leben, sollen auch christliche seyn, denn sie kommen von umgebenden Christen. Wir sagen die Eindrücke, niemand wird da schon an Lehren denken. Das Kind sollte eigentlich schon ein Christ seyn, ehe es noch etwas vom Christenthum weiß. Denn bei der rechten Erziehung wird es auch ein folgsames Kind, ehe es noch hört: du sollst — und wird ein from-

mes Kind, ehe es noch ein Wort von Frömmigkeit gehört hat; das Christenthum aber ist eben die rechte Frömmigkeit und Folgsamkeit. Kämen nur erst einmal ächt christliche Kinder aus den Häusern in die Schulen, wie könnte dann der christliche Lehrer ein glücklicher Säemann seyn! Und nun mit dieser aufgehenden Saat die Herzen der Katechumenen! Diese können dann wahrhaft in die Gemeinde des Herrn hereingebildet werden, denn es ist ein Wachsthum überall im Reiche Gottes, wie in der Gesammtheit, so in dem einzelnen Gliede. Das Christenthum des Christenkindes soll von dem Mutterschooß bis zum Altare des Herrn die sich entfaltende Blüthe der Menschheit seyn, und dafür hat die christliche Erziehung zu sorgen. Wie das nun durch den Unterricht geschehe, gehört zur vollständigen Belehrung, welche die Katechetik ertheilt.

Es muß also der Keim des christlichen Lebens aufgefaßt werden, daß man ihn pflege und mittelst der Belehrungen sich entfalten lasse. Da denke man nun nicht, daß dieser Keim etwas Allgemeines sey, wie z. B. der allgemeine Begriff Gott, denn alles, was im Leben vorgeht, ist ein Bestimmtes, ist individualisirt. Vielmehr ist schon in dem ersten Worte der Lehre das christliche Element zu erfassen, wie z. B. der Vater im Himmel, und auch das noch bestimmter, der, zu dem die Eltern beten, und den das Kind in der Christengemeinde wird lernen kennen, an den es nur mit kindlicher Gesinnung denken soll. Da nun diese Gemeinde, worin das Kind seine Heimath hat, in der Kirche wurzelt, so erwächst es durch sie aus dem alten historischen Grund und Boden der geoffenbarten Religion, und aus seiner Familie lebt es in das Reich Gottes herein. Es hört da Jesum Christum nennen, und es wird ihm aus der heiligen Geschichte dieß und jenes Einzelne erzählt, was gerade von seinem Gemüthe als religiöse Lehre aufgenommen werden mag. Auf diese Weise wird die Aufgabe gelöst, wornach aller

Religionsunterricht von dem Historischen ausgehen soll; aber es wird auch zugleich jene gelöst, die wir in dem oben angezeigten Buche als eine richtige anerkannten, daß sowohl objectiv als subjectiv dieser Unterricht der Offenbarung in dem Reiche Gottes gemäß allmählig entwickelt werde. Das christliche Element läßt sich zwar auch später hereinführen, denn sonst stünde es mit der Bekehrung zum Christenthum schlecht, aber wir haben nun einmal Kinder vor uns, und unsere Aufgabe ist, ihrem Geist und ihrem Gemüth jene Weihe zu ertheilen, durch welche Einheit und Einklang ununterbrochen durch ihr christliches Leben hindurchzieht.

Und welches wäre nun der gewünschte Standpunkt jetziger Zeit für den christlichen Religionsunterricht? Kein anderer als jener der ersten Zeit. Wir brechen damit ab und verweisen den Leser, der die rechte Wirksamkeit für die Einführung der Kleinen — und Größeren — in das Reich Gottes will kennen lernen, auf das Bild vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.). Studirt es nur recht, liebe, jüngere Freunde. Auch das Reinigen der Reben übersehet nicht, und haltet fest an dem, von welchem alle Kraft entquillt, damit seine Gemeinde von einer Rebe zur andern durch euch ihre köstliche Frucht fort und fort vervielfältige. Aber studirt es für die jetzt auflebende Generation, was bei dieser geschehen müsse, damit auch das Wort recht verstanden werde: „ohne mich vermöget ihr nichts." Denn es will das alles auf das Bedürfniß der Kirche jetziger Zeit angewendet werden. Ein anderer Weg zum Heil ist nun einmal nicht zu finden, aber wer diesen Weg betritt, dem versagen nicht die Kräfte, und er kann Herrliches bewirken. Tüchtiges Studium und Lehrgeschicklichkeit darf freilich nicht fehlen. *Τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.*

Dr. Schwarz, GKR.

Uebersichten.

Ueberſicht

der

neueſten Erſcheinungen in der Kirche und Theologie Englands.

Von

Fr. Krohn.

1. Artikel. Der Reformkampf.

Es reicht eine gewöhnliche Betrachtung der Geſchichte der engliſchen Kirche ſeit der Reformation hin, um die fortwährende, große Bedeutſamkeit des litterariſchen Lebens dieſer Kirche für den ganzen geographiſchen Bereich theologiſcher und kirchlicher Thätigkeit anzuerkennen. Für Deutſchland aber beſonders iſt von jeher kein anderer europäiſcher Nachbarſtaat in dieſer Beziehung von ſo großer Bedeutung und, da dieſelbe im Allgemeinen auch jederzeit anerkannt und berückſichtigt worden iſt, von ſo großem Einfluß geweſen, wie England. Es möchte daher zu den ſchwierigſten und inhaltreichſten Aufgaben gehören, die geſammte litterariſche Fortentwickelung der engliſchen Kirche in der neueſten Zeit, etwa nur der letzten 20 Jahre, unter einem geordneten, alle einzelnen Hauptmomente genau ſondernden und richtig bezeichnenden Ueberblicke zu geben. Sie würde, wenn ſie eine Prüfung nach dem Maßſtabe ſtreng wiſſenſchaftlicher Verarbeitung zu fürchten hätte, die räumliche Ausdehnung dieſes Blat-

tes oder die Kräfte des Ref. bei Weitem überſchreiten, um ſo mehr, als ſeit Benthem und dem Erlöſchen des ſpätern hallenſer brittiſchen Magazins nur Vereinzeltes in dieſer Beziehung gegeben worden iſt. Weder Wendeborn, noch auch, wie Gemberg („die ſchottiſche Nationalkirche ꝛc.") in mehreren Punkten nachgewieſen hat, Ständlin konnten vermöge ihrer, dem gegenkirchlichen Geiſte ihrer Zeit huldigenden, Geiſtesrichtung das kirchliche und theologiſche Leben der beiden Nordweſtinſeln ſo verſtehen, daß ſie mit recht in's Auge ſpringenden Zügen die mannigfaltigen Strahlen dieſes Lebens hätten andeuten können. Es bleibt daher eine ſo gründliche Darſtellung des neueſten Zuſtandes der brittiſchen Kirche und Theologie, wie ſie Gemberg von der ſchottiſchen im Beſondern gegeben hat und wie ſie gegenwärtig vom Hrn. Pfarrer Fliedner zu hoffen ſteht, noch zu wünſchen übrig. Eine ſolche würde einzelne periodiſche Berichte, wie das Vorliegende ſeyn ſoll, bedeutend erleichtern, indem es ihnen als Grundlage und Anſchließungspunkt diente. Da aber keine Darſtellung dieſer Art bei Bearbeitung des Folgenden zu Hülfe ſeyn konnte, ſo darf daſſelbe um ſo mehr auf die Nachſicht des kundigern Leſers Anſprüche machen.

Unter andern Umſtänden, als den gegenwärtigen, wäre von den neueren Erſcheinungen in der engliſchen Kirche zunächſt diejenige hervorzuheben, welche am meiſten unſer eignes kirchliches Leben berührt und (freilich nicht von dem Standpunkt eines ſtrengen Churchman aus betrachtet) den eigentlichen Kern des Glaubenslebens in England bildet, nämlich die ungemeine Thätigkeit in der Verkündigung des göttlichen Wortes durch Miſſionen und Bibelverbreitung, die, einzelner unſeliger, ihr geradehin fremdartiger Auswüchſe ungeachtet, immer doch von einem freien, lebendig evangeliſchen Geiſte belebt iſt und deren Litteratur immer noch die Geſchichte der ununter-

brochenen Entwicklung der Kirche liefert. Daß hiermit keineswegs etwas Vereinzeltes an dem Geſammtleben der Kirche gemeint ſey, wird Jeder leicht zugeben, wenn dabei auf die hiſtoriſche Thatſache hingewieſen wird, daß die Liebe zu jener Thätigkeit immer mit einer beſondern Regſamkeit des gläubig kirchlichen Lebens überhaupt erwacht. Offenbar iſt aber das Band, womit zeither England und Deutſchland in kirchlicher Beziehung am meiſten zuſammenhängen, die gemeinſame Miſſionsthätigkeit und die aus ihr hervorgegangene, beſonders für kirchliche Statiſtik [Kirchenkunde a)] wichtige Litteratur, wobei ſich England freilich bis jetzt noch überwiegend mittheilend und Deutſchland mehr empfangend verhält, wie überhaupt die deutſche Theologie in England nur immer ſehr wenig berückſichtigt iſt. Erſt ganz kürzlich fängt man mit dem Studium der ſchönen Litteratur und der Sprache Deutſchlands und mit den wiſſenſchaftlichen Reiſen hierher auch allmählig wieder an, aus den Theologen unſers Vaterlandes zu ſchöpfen, und es ſteht zu erwarten, daß die dort neuerdings bekannt gewordenen, der praktiſchen Richtung der Engländer verwandteren Neander, Tweſten, Tholuck (worüber ſpäter ein Mehreres) mit der Zeit ſo eingebürgert werden, wie es Mosheim und Michaelis bisher geweſen ſind. — Aus dieſem Mangel an Benutzung der Deutſchen erklärt es ſich, wie in andern theologiſchen Diſciplinen, namentlich der hiſtoriſch und grammatiſch kritiſchen Exegeſe und der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, England hinter Deutſchland zurückblieb, während es in der Apologetik, Polemik und ganz beſonders in der Kirchengeſchichte und in deren Ausgange, der Kirchenkunde, theils gleichen Schritt gehalten hat, theils

a) Wir finden dieſen deutſchen Ausdruck einfacher, bezeichnender und den Ausdrücken für die entſprechenden Wiſſenſchaften, Völkergeſchichte und Völkerkunde, entſprechender.

voraus geeilt iſt; denn eben dies gilt von der engliſchen Theologie im Allgemeinen, wenn man nur das Verhältniß der geſammten engliſchen wiſſenſchaftlichen Litteratur zur geſammten deutſchen überhaupt im Auge behält: daß in dieſer ſich vorherrſchend die Richtung zu wiſſenſchaftlicher Bearbeitung des Materials, in jener aber zur Herbeiſchaffung und Produktion deſſelben offenbart. Die Leiſtungen in jenen beiden hiſtoriſchen Diſciplinen ſind um ſo fühlbarer, als bei uns in der einen, der Kirchenkunde, ſeit Stäudlin gar nichts geſchehen, und in der andern, der Kirchengeſchichte, die ſchönſten, unerreichten Leiſtungen noch erſt die ältere und mittlere Geſchichte umfaſſen, während die Engländer, die auch hier wieder mehr biographiſches Material für einzelne, kleinere Zeitabſchnitte als umfaſſendere Darſtellungen für ganze Zeiträume liefern, ſich hierbei am Meiſten in der Zeit der Reformation bewegen, dieſe von den früheſten Verſuchen ſeit Wycliffe an gerechnet. — Die hiſtoriſche Theologie und in ihr die durch die Miſſionsthätigkeit angeregte Seite der Kirchenkunde iſt es alſo, von wo aus die beiden Länder ſich am Meiſten berühren. Von Deutſchland aus erhielt England in der Blüthezeit der A. H. Frankeſchen Schule den Hauptanſtoß zu dieſer Wirkſamkeit für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, und an der Liebe zu dieſer Wirkſamkeit erkannten beide ihre innige Gemeinſchaft in dem Glauben wieder, als in Deutſchland nach einer Zeit der Unterbrechung, während der Periode des Unglaubens, das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens wieder allgemeiner gefühlt ward. Wir würden demnach auf dieſe Seite des kirchlichen und theologiſchen Lebens in England und ſomit auf die hiſtoriſche Theologie dieſes Landes zunächſt die Aufmerkſamkeit hinlenken, wenn nicht die in der allerneueſten Zeit, ſeit dem Anfange des gegenwärtigen Miniſteriums entſtandene Bewegung dieſelbe überwiegend auf ſich zöge.

Alle Reviews, alle Papers, alle Meetings und alle Assemblies drehen ſich in dieſer Zeit nur um den einen Gegenſtand, der die Anhänger aller kirchlichen Richtungen und Partheien gleichmäßig auf den litterariſchen Kampfplatz ruft: — die Reform. Jeder weiß, daß dieſe, lange mit Bedenken vorhergeſehene, Frage mit gewaltiger Hand an dem beſtehenden Gebäude des Staats wie der Kirche rüttelt und die, anfangs in Flugſchriften erörterten, Streitfragen ergießen ſich jetzt in zahlreiche ſelbſtſtändige Abhandlungen. Wie überhaupt die engliſche theologiſche Litteratur der neueſten Zeit bändereich iſt (— allein der London Catalogue von 1831 zählt unter der Ueberſchrift „Divinity and Ecclesiastical History" 3400 ſeit dem Jahre 1810 erſchienene Werke —), ſo zeigen die Times und der Courier faſt täglich neue Pamphlets über kirchliche Reform an. Es kann hier nicht die Abſicht ſeyn, einer Vollſtändigkeit in der Aufzählung und Charakteriſtik dieſer Schriften nachzukommen, als vielmehr nur diejenigen vorzuführen, welche das meiſte Aufſehen erregt haben und ſich ganz inmitten dieſes Kampfes bewegen. Dies iſt um ſo thunlicher, als wirklich eine Schrift, ausgegangen von der radicalen Reformpartei, neuerdings der eigentliche Zankapfel des ganzen Kirchenkampfes geworden iſt. Wie in allen litterariſchen Kämpfen nemlich haben ſich auch hier gewiſſe Partheien herausgeſtellt, die wir am Beſten ſo bezeichnen zu können glauben:

1) die ſtarren, hartnäckigen Tories, Vertheidiger des beſtehenden Syſtems der Established Church in allen ihren Einzelnheiten; ihr gegenüber

2) die radicalen Whigs, welche das ganze Gebäude des Establishment von dem Staate ablöſen und es dann ſeinem, wie ſie hoffen, von ſelbſt erfolgenden Sturze hingeben und, was nicht von ſelbſt fällt, niederreißen wollen; die ſich von jenen ältern Whigs dadurch unterſcheiden,

daß ſie nicht nur die Kirche von der anmaßenden Gewalt der Prälaten, ſondern auch des Königs und der weltlichen Macht überhaupt frei zu halten ſuchen; und

3) die Mitte zwiſchen beiden, jene gemäßigten Tories, welche das Weſen des episkopalen Establishment in ſeiner Verbindung mit dem Staate als das heilſamſte und volksthümlichſte anerkennen, jedoch, wie ſie ſagen, nicht Peace! Peace! rufen, ſondern meinen, daß in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der Anwendung und Vertheilung des kirchlichen Eigenthums (beſonders des Kathedraleigenthums) eine Verbeſſerung zu wünſchen wäre.

Zu der erſten Parthei gehören im Durchſchnitt die orthodoxen Churchmen, zu der zweiten die meiſten Dissenters und viele Laien der High-Church und zur dritten die gemäßigten unter denen, welche man mit dem, übrigens höchſt ſchwankenden, Namen der Evangelical bezeichnet. Wenn wir dieſe Partheien nach ihrem Standpunkte zum Evangelium bezeichnen wollten, ſo würden wir im Allgemeinen zur erſten Parthei einerſeits die ſtarr orthodoxen, an den äußerlich kirchlichen Satzungen klebenden, übrigens ehrenwerthen Männer, andrerſeits jene religiös indifferenten Ariſtokraten zählen, welche durch jede Reform eine Störung ihres gemächlichen Zuſtandes befürchten; — zur zweiten entgegengeſetzten Parthei einerſeits alle diejenigen, welche, des todten Formenweſens und der beklagenswerthen Mißbräuche und Auswüchſe der Kirche ſich bewußt geworden, allerdings das Bedürfniß eines lebendigeren Chriſtenthums haben, nun aber mit ungeſchickter Hand und übertriebenem Eifer alles Beſtehende niederreißen und dann eine Kirche nach ihrem Bedünken, engherzig und einſeitig, ſey es pauliſch oder apolliſch oder kephiſch, machen wollen, ohne zu bedenken, daß Gott in verſchiedenen Formen das gemeinſame Gedeihen gebe, andererſeits aber auch diejenigen, welchen das Evangelium durchaus fern und nur die Umwälzung

am Herzen liegt, die bei jedem Zuſtande zu gewinnen hoffen, welcher nur ein andrer iſt als der jedesmal beſtehende; — zur dritten Parthei würden wir jene Offenbarungsgläubigen zählen, welche wiſſen, daß das wahre Heil der Kirche nicht von außen kommt und auch nicht an äußere Formen gebunden iſt, daß vielmehr dieſe ſelbſt fallen und heilſamere ſich ſtatt ihrer erbauen werden, wenn im Innern ein lebendigerer Glaube erbaut worden iſt, die daher auch nur das innere Leben der Kirche, nicht ihre äußere Geſtaltung zu reformiren trachten. Es kann uns nicht einfallen, hiermit etwa ſtreng beſtimmte Grenzen ziehen zu wollen, da wir ſonſt nach dem oben Geſagten z. B. die meiſten Diſſenter für blinde Eiferer oder Ungläubige halten müßten, während wir hingegen glauben, daß dieſe in vielen Fällen der High-Church das ſind, wofür ein Mitglied dieſer Kirche ſelbſt ſie übertriebener Weiſe durchgehends hält: nemlich „das Salz der Erde," und während auch ein Diſſenter ſchwer zur erſten Parthei gehören kann, ſo werden wir unten das ſchöne Beiſpiel eines ſolchen finden, der eine gemäßigt toriſtiſche Richtung behauptet.

Wir werden dieſe Partheien nun dadurch näher zu charakteriſiren ſuchen, daß wir die Richtung Einzelner aus ihnen, welche beſonders geeignet ſind, die Parthei zu vertreten, nach ihren Schriften in Angelegenheit der Kirchenreform aufweiſen.

Die oben erwähnte Schrift, welche das Kirchengebäude Englands in allen ſeinen Theilen umgewandelt haben will, iſt:

(1) „An Address to His Grace the Archbishop of York on the present State of the Church of England. By R. M. Beverley, Esq."

wozu noch die von demſelben Verf. erſchienenen beiden Schriften:

(2) „The Tombs of the Prophets." Beverley, 1832.

(3) „A second Letter," ebenfalls an den Erzbiſchof von York, — gehören.

Dieſen Schriften nach ſieht Hr. Beverley, den wir hier als den Repräſentanten der radicalen Reformparthei betrachten können, in der Kirche Englands nicht mehr und nicht minder als „die eigentliche Hure von Babel." Ungeachtet ſein demnächſt zu erwähnender Gegner, Hr. Robinſon, ihm mit Recht vorwirft, daß er in ſeiner Sprache ſowohl gegen Geiſt und Buchſtaben des Chriſtenthums, wie gegen gute Sitte und Höflichkeit verſtoße, ſo können wir doch nicht umhin, einige, gerade der gerügten, Stellen herauszuheben, theils weil ſie eine Beimiſchung von Wahrheit enthalten und auf jene verjährten Formen (die kirchlichen rotten boroughs), welche Gegenſtand des Reformkampfs ſind, hinweiſen, theils um ein Beiſpiel der heftigen Sprache dieſer Leute zu geben: (Pamphlet I. pag. 11.) „Was ſind die Arbeiten, Wachen, Faſten, Gefahren und Kämpfe unſrer freiherrlichen Biſchöfe? Dieſe heiligen Männer bringen vielleicht manche ſchlafloſe Nacht auf der erſten Stufe ihrer Erhöhung hin, um die Mittel zu entdecken, durch welche ſie doch der Verfolgung von Landaff oder Briſtol [a]) und anderer armſeliger Sitze, womit ſie ſich unangenehm beläſtigt finden, entgehen könnten. Um dieſe magere Märtyrſchaft los zu ſeyn, haben ſie manchen Kampf mit dem Satan, und manche Thränen und Seufzer. Kraft vieles Abſtimmens und Schacherns im Hauſe der Lords wird ſo ein Kämpfer denn etwa nach Exeter übergeſetzt, wobei ſeine apoſtoliſche Taſche mit einer größern Anzahl orthodoxer Guineen angefüllt wird." — — (Ebendaſ.:) „Im Laufe der Zeit wird Wincheſter oder Durham [b]) vacant —; ſiehe da

a) Bisthümer vom geringſten Einkommen.

b) deren Einkommen das von Landaff etwa um das achtfache übertrifft.

ſammeln ſich die Adler um das Aas: laut iſt das Geſchrei der apoſtoliſchen Geier." — (pag. 12.) „Wer kann läugnen, daß Ausbrüche dieſer Art häufig vorkommen? Ich könnte faſt auf die ganze Bank der Biſchöfe ſeit den letzten 30 Jahren hinweiſen." — (pag. 25.) „Das Bild des Chriſtenthums unſrer Tage iſt leicht zu beſchreiben: Ein junger Geiſtlicher von ſehr gutem Ausſehen, mit ſchöner Stimme, — ein ſehr reiches Auskommen, mit geringer gelegentlicher Dienſtpflicht (welches Geringe von dem Curaten beſorgt wird), eine hübſche Kirche, neu vergoldet und abgeputzt; recht warme Oefen und behagliche Sitze; eine blinkende Altarplatte; roth-maroquin Commonprayerbücher vom Diener getragen; ein trockner Weg bis zur Kirchthüre; — angekaufte Predigten, die nicht über 20 Minuten dauern; — um Oſtern ein Abendmahl und eine völlige Unkenntniß aller Dissenter Chapels: das iſt die rechte Urpfarre, das iſt „unſer ehrwürdiges Establishment," das iſt Mutterkirche in ihrem bräutlichen Aufzuge. Was darüber iſt, das iſt Fanatismus. „Draußen ſind die Hunde und die Hurer" — aber innerhalb ihres Schooßes iſt der Himmel auf Erden. — Da ich indeß noch ein Paar Worte über jene jungen Herren zu ſagen habe, welche den apoſtoliſchen Körper in England ausmachen, ſo erbitte ich mir Ew. Gnaden Aufmerkſamkeit zu einigen kurzen Bemerkungen über jene Engel, die alljährlich aus dem bodenloſen Abgrunde von Oxfort und Cambridge ausgeſandt werden." — Hr. Beverley ergießt ſich nun in Klagen über das Weſen der Univerſitätsjugend, welche allerdings nur einen, freilich nicht unbedeutenden, Theil derſelben wirklich treffen und mit den Klagen über den der Reform bedürftigen Zuſtand der Univerſitäten der High-Church (worüber unten) zuſammenhängen. Ausnahmen geſtattet Hr. Beverley ſelbſt freilich auch. „Ich weiß kein Lob," ſagt er an einer Stelle, „welches zu groß wäre für manche Geiſtliche, die

ich nennen könnte und die ſich als würdige Boten der Lehre des Kreuzes gezeigt haben." — „In Gegenden, die den Univerſitäten ferner liegen (!), iſt die Geiſtlichkeit allerdings achtungswerther." (p. 26.) — Allein die Minorität derſelben iſt ihm ſo groß, daß er, wie Hr. Stonehouſe (in dem unten anzuführenden Pamphlet p. 39.) bemerkt, nicht reform oder revolution, ſondern extermination derſelben will (There is no remedy for this mighty disease of the State, but the amputation of the putid limb). Zur Heilung dieſes Uebels müſſen nach ihm (p. 35.) „alle kirchlichen Gerichtshöfe aufgehoben, jede Parliamentsacte, welche ſeit der Regierung Eduards VI. bis zur jetzigen Regierung zu Gunſten der Kirche gegeben iſt, widerrufen, die Biſchöfe aus dem Hauſe der Lords entlaſſen, alle ferneren Angelegenheiten, welche ſich auf den künftigen Zuſtand der Kirche beziehen, gänzlich der Entſcheidung der Geiſtlichkeit überlaſſen bleiben," und dies weiſt nun eben auf das hin, was er für das eigentliche Grundübel ſeiner Kirche und für die Wurzel hält, bei der dies Uebel müſſe ausgeriſſen werden, nemlich:

die Verbindung der Kirche mit dem Staat (das eigentliche Establishment) (p. 31.).

Dieſe Verbindung ſcheint ihm nach dem, wie der Staat nun einmal iſt, unchriſtlich. Sie iſt die Urſache, daß die Diener der Kirche nicht von den Gliedern der Kirche als ſolchen, ſondern von den Staatsmitgliedern als ſolchen (z. B. von den Diſſentern) unterhalten werden. Daher die Aufrechthaltung des „gehäſſigen" Zehntenſyſtems; daher wiederum der unverhältnißmäßige Reichthum der Kirche; daher die Sucht des Adels, die Pfarren (Rectoreien) an die jüngern Söhne und andere Begünſtigte zu bringen; daher das Curatenweſen mit allen ſeinen ſchreienden Misbräuchen [a]); daher die Gleichgültigkeit der

a) In einem vor uns liegenden Blatte (The Courier, v. 8. Mai)

Geiſtlichen gegen die Gemeinden; daher der ariſtokratiſch-hierarchiſche Hochmuth derſelben; daher die Pluralities (daß ein Geiſtlicher im Beſitz mehrerer Pfarren oder Präbenden iſt); daher die Non-residences [a]) (Abweſenheit des Geiſtlichen aus dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit); daher Alles, worüber ſeit ſo langer Zeit und gegenwärtig ſo nachdrückliche Klage geführt wird. „Dieſe Verbindung der Kirche mit dem Staat," ſagt Hr. B. (cf. the second Letter), „gründet ſich nicht auf die Betrachtung ihrer Nothwendigkeit oder Natürlichkeit, ſondern ihrer Nützlichkeit für den Staat, nicht inſofern er dadurch an Sittlichkeit gewinne, ſondern die ariſtokratiſchen Mitglieder deſſelben ihre ſelbſtſüchtigen Zwecke erreichen." „Durch Staatskirchen wird der chriſtlichen Religion ein Hinderniß in den Weg gelegt; dies lehrt der Zuſtand aller established Churches von Conſtantin bis auf den heutigen Tag." Hr. B. geht nun auch in dieſe Einzelnheiten, welche er in ſeinem zweiten Briefe die „Rudiments of ecclesiastical knowledge" nennt, näher ein. Er ſucht daher namentlich das Zehntenſyſtem in ſeiner ganzen „Gehäſſigkeit und Schriftwidrigkeit" darzuſtellen. Wie ſich in ſeiner Sprache überhaupt etwas ſtreng Antinomiſtiſches offenbart, ſo ſucht er hier zu zeigen, daß die Le-

---

wird eine Verhandlung des Unterhauſes mitgetheilt, und zwar auf den Antrag des Hrn. Hume, „daß man jede Perſon, die mehr als eine kirchliche Würde, ein Beneficium, eine Kirche oder Capelle inne hätte, ſo wie die jedesmalige Einnahme angeben ſolle." Hierbei wird in der weitern Verhandlung authentiſch angegeben, daß England 4254 Curatenſtellen habe, die als Pfarren alle reichliches Einkommen beſäßen; 1393 Curaten aber in England hätten Pfarrhäuſer; 805 wohnten in Privathäuſern. Es ſeyen alſo überhaupt nur 2198 Curaten wirklich da und mindeſtens 2000 Pfarren ohne Geiſtliche.

a) In eben jener Verhandlung des Unterhauſes werden 11—12000 Beneficien für England angegeben, von denen 6120 auf nonreſidente Inhaber kommen, alſo Sinecuren ſind! —

viten als abgeſonderter Stamm in der alten Theokratie durchaus nichts Typiſches haben für die neue. Daher exiſtirt ein Zehntenſyſtem ſchriftgemäß in der neuen ſo wenig, wie es überhaupt noch eine Prieſterſchaft gibt. (There is no one word in the new Testament touching the existence of christian Priests.) Noch viel weniger ſtimmt die Idee von Diöceſanbiſchöfen mit der Urkirche überein. Hierfür bringt er die Gründe bei, daß 1. (nach den bekannten Stellen Ap. Geſch. 20, 17 ff., Tit. 1, 6. 7.) die Ausdrücke Biſchöfe und Presbyteren promiſcue gebraucht würden und deshalb auch ihr Amt daſſelbe geweſen, und 2. die Zahl der Chriſten in den Kreiſen, wo ein und mehr Biſchöfe genannt würden, zu gering geweſen ſey, als daß man bei jenen Biſchöfen die Vorſtellung von Diöceſanbiſchöfen haben könnte. Er beſchuldigt daher die Bibelüberſetzer ſeiner Kirche, daß ſie die Ausdrücke *συμπρεσβύτερος* und *ἐπισκοποῦντες* (1 Petr. 5, 1. 2.) abſichtlich ſchwankend, das erſte mit: „who am also an Elder" und letzteres mit: „taking the oversight thereof," ſtatt mit „Fellow-Elder" und „exercising your Bishopricks" gegeben hätten. —

So wenig ſchlagend und neu auch Hrn. B's. Darlegungen ſind, ſo iſt ſeine Sprache und die beigemiſchte Wahrheit doch ganz geeignet, minder Bedächtige für ſeine Anſichten zu gewinnen und in ſeinen Eifer mit fortzureißen. Die Eclectic Review (XVIII, 4.) ſagt von ſeinem Pamphlet bald nach deſſen Erſcheinen: „Es ſtreut den ausſchweifendſten Tadel über die ganze Corporation der Landesgeiſtlichkeit aus und bedroht ſie in klaren Worten mit einer baldigen Confiscation alles kirchlichen Eigenthums, mit einer Sündfluth von Reform, die ſie in einer Woge apoſtoliſcher Armuth erſäufen ſoll. Das Erſcheinen und der reißend ſchnelle Verkauf eines Pamphlets wie dieſes zeigt die Richtung an, in welcher der Wind in die Segel ſetzen will, und die established Church hatte vielleicht nie

mehr Grund, über die Verbreitung eines Geiſtes tiefer Abneigung vor ihr unter den Laien ihrer eigenen Gemeinſchaft beſorgt zu ſeyn, als jetzt.

Unter den Gegnern des Herrn B. erſcheint zunächſt Herr Mark Robinſon in der Schrift:

A Letter to R. M. Beverley Esq. in answer to his Address to His Grace the Archbishop of York on „the present State of the Church of England" with Remarks on „the Tombs of the Prophets." Beverley, 1832. (Pr. 12 Gr.)

2. ein Friend of the Truth in der Schrift:

The Church of England. Is she the Right Church, or the prostitute of Babel? London, 1832. (Pr. 16 Gr.)

3. Herr Stonehouſe in der Schrift:

A few observations on „the Rudiments of ecclesiastical knowledge" as stated in a second Letter etc. of R. M. Beverley Esq. London, 1832.,

wovon die 1. und 3. uns vorliegen.

Was Herr Beverley für die Radicalen, das iſt Herr Mark Robinſon für die ſtrengen Tories. Seine oben angegebene Schrift hat bereits mehrere Auflagen erlebt, und die Churchmen ſeiner Anſicht ſehen darin alle Reformmänner ihrer Tage geſchlagen. Unläugbar iſt dieſe Schrift mit Sprachfeinheit und Gewandtheit geſchrieben, nur nicht gar fein läßt Herr Robinſon ſich zu oft merken, daß er zu großen Werth darauf lege. — Nachdem der Verf. S. 1 — 5 die grobe (coarse) Sprache des Herrn Beverley gerügt hat, beginnt er die Vertheidigung des angegriffenen Princips der Verbindung zwiſchen Kirche und Staat. Wir müſſen hier nun ein für allemal die Klage ausſprechen, daß ſich in der Sprache aller zu dieſer Parthei gehörenden oder ſich hinneigenden Schriftſteller (z. B. auch des Chriſtian Obſerver, ſ. unten) immer eine, mitunter craſſe, Vermiſchung und Verwechslung einer bloß ſichtbaren Kirche mit der unſichtbaren offen-

bart, ſo daß man zuweilen einen römiſch-katholiſchen Schriftſteller zu leſen glaubt.

Um die Sache in Betreff der Zehnten ſeinem Gegner klar zu machen, gibt Herr R. folgendes Beiſpiel: Anſiedler laſſen ſich in der Südſee nieder; ordnen zuerſt alle bürgerlichen Verhältniſſe und denken darauf auch an die Pflege der Religion. Sollen ſie dieſelbe einem Jeden überlaſſen, oder zu einem Establishment ſchreiten, indem ſie eigne Religionslehrer auf gemeinſchaftliche Koſten halten? Geſetzt die Majorität ſtimmt für das Letzte und ſetzt einen Zehnttheil des Landes zu dem Unterhalt jener Lehrer aus. Wird ſich die Minorität darüber beklagen? Herr R. glaubt: ja — doch hätte ſie keinen hinreichenden Grund dazu; denn ſie würde zwar einwenden, daß ſie ſich (wie die Diſſenter) nicht zu einer und derſelben Form des Chriſtenthums mit der Majorität bekännte, und, da die Religion lediglich eine Sache zwiſchen Gott und eines Menſchen eigenem Gewiſſen ſey, ſie ſich nach ihrem Ermeſſen eigene Lehrer halten würde, die mit ihren religiöſen Ueberzeugungen übereinſtimmten; daß ſie ſich alſo einer ſolchen Verwendung des öffentlichen Eigenthums widerſetzte, da es doch drückend ſeyn würde, neben den eigenen auch noch die Nationalgeiſtlichen zu unterhalten: — jedoch — die Majorität würde erwidern, dieſe Härte ſey bloß ſcheinbar (?), denn (p. 8): es ließe ſich vorausſehen, daß die Anſtellung hinreichender Lehrer, wenn dieſelbe dem Eifer der Einzelnen überlaſſen bliebe, nicht zu Stande und der geſellige und ſittliche Zuſtand des Staats in die größte Gefahr kommen würde. Die religiöſe Erziehung habe zwei Ziele, einerſeits, die Menſchen für den Himmel vorzubereiten, andrerſeits, ſie zu tüchtigen, guten Mitgliedern der menſchlichen Geſellſchaft zu bilden. Im Verhältniß nun, wie das Letztere in einer Commüne erreicht werde, ſey das öffentliche und Privateigenthum ꝛc. geſichert, und an dieſer Wohlthat nehme

auch jene Minorität gleichen Theil mit der Majorität. Daher müſſe ſie auch einen Theil der Koſten dieſer bürgerlichen Wohlthat tragen. Wenn die Diſſenter ſich der Abgaben der Zehnten widerſetzten, ſo ſey es mithin daſſelbe, als ob Einer die Beiſteuer für die Gaserleuchtung, welche die Majorität einrichte, verweigere, da er es vorziehe, ſeinerſeits Oellampen zu brennen ꝛc. — S. 9 u. ff. weiſt nun Herr Rob. hierbei auf die Geſchichte der engliſchen Kirche zurück: — ſchon eine Synode vom Jahr 786 habe die Zahlung der Zehnten ſtreng befohlen (Blackstone's Commentaries Vol. II. p. 24). Ihre erſte Entſtehung führe auf die Einführung des Chriſtenthums in England unter den ſächſiſchen Königen zurück. Damals waren der Chriſten wenige und das Land ſparſam bewohnt. Ein Biſchof hatte eine gewiſſe Anzahl Geiſtlicher, die bei ihm lebten, mit denen er umherreiſte, und die er ausſandte, wo es ihrer bedurfte. Dieſe Geiſtlichkeit wurde unterhalten, indem alle Chriſten Opfergaben brachten (beſonders um Pfingſten), nämlich: einen Theil aller Arten ihres Eigenthums, zur Erntezeit einen Theil (gewöhnlich den zehnten) der Feldfrüchte. Alles dies erhielt allein der Biſchof, der die übrigen Geiſtlichen unterhielt. Bald wünſchten indeß die Beſitzer großer Ländereien, einen Geiſtlichen ſtehend bei ſich zu haben, und machten einen Vertrag mit dem Biſchofe, ihm einen ſolchen zu überlaſſen, wofür ſie ſich verpflichteten, eine Kirche zu bauen und den Zehnten aller Feldfrüchte dem Geiſtlichen zu geben. So entſtanden die Parishes (deren völlige Einrichtung nach Einigen unter Erzbiſchof Honoroſius um 630, nach Andern unter König Edgar um 970 zu Stande kam). In einigen Fällen zog ein Edelmann es vor, den Zehnten an ein nahe gelegenes Kloſter oder Convent zu geben, wofür dieſe ihm einen Geiſtlichen halten mußten. So entſtanden die Vicarages. Das Kloſter erhielt näm-

lich den groſsen Zehnten und gab den kleinen Zehnten an den Vicar. Die Edlen fuhren indeſs fort, jene Opfergaben darzubringen, die ſpäter den Namen Pentecostals erhielten und an die Cathedrale bezahlt wurden, als die Biſchöfe anderweitig verſorgt waren. So ſind die Zehnten (p. 11) alſo freie Gaben der Grundeigenthümer, nicht aber (p. 13) des Parliaments, auch nicht der Nation im Ganzen, und demnach kann weder jenes, noch dieſe die Geiſtlichkeit derſelben berauben, ohne ihr einen gleichgeltenden Erſatz dafür zu geben. — Wenn Herr Beverley das Zehntenſyſtem ein „gehäſſiges" nennt, ſo findet Herr R. darin eine Blasphemie, indem Gott der Urheber deſſelben ſey, und beweiſt aus Michaelis (Commentar. on the Laws of Moses. Vol. I. p. 252), daſs das Einkommen der engliſchen Geiſtlichkeit noch lange nicht dem der jüdiſchen Prieſter gleich komme; da ein jedes levitiſches Individuum ſoviel aus den Zehnten erhielt, als 5 Iſraeliten auf ihren Feldern baueten, oder von ihren Heerden gewannen. — Die Stellen, welche Herr Robinſ. (p. 15) von der hohen Achtung der Kirchenväter vor dem Zehntenweſen anführt, wird wohl Niemand, am wenigſten aber Herr Bev., als Stützen ſeiner Behauptung einer Gültigkeit der Zehnten in der neuen Theokratie von ihm annehmen. — Daſs die apoſtoliſche Kirche als Kirche Eigenthum beſäſse, folgert er aus Act. 4, 32, unterſtützt ſeine Anſicht über das kirchliche Eigenthum und über Verbindung zwiſchen Kirche und Staat mit Stellen aus geachteten engliſchen Schriftſtellern und den Reformatoren, und ſchlieſst dieſe Beibringung von Autoritäten mit der Verweiſung auf den 37ten der 39 Artikel, vor denen Herr B. früher ſeine Achtung ausgeſprochen hatte: „des Königs Maj. hat die Hauptgewalt in dieſem Reiche England; ihm ſteht die Hauptverwaltung aller Güter ſeines Reiches zu, ſie ſeyen kirchlich, oder bürgerlich" ꝛc. (p. 17 — 26). — Nachdem Herr

R. hiermit die Schriftgemäßheit ꝛc. des Establishment bewieſen zu haben glaubt, kommt er auf den Gegenſtand, über den wir bei den Schriftſtellern die widerſprechendſten Angaben finden, nämlich ob das Beſitzthum der engliſchen Kirche ein reiches oder armes ſey. Es iſt unbegreiflich, welch ein Dunkel hierüber verbreitet iſt, und dieſer Umſtand ſollte ſchon von vorn herein entweder auf Unermeßlichkeit des Reichthums oder auf ſchlechte Verwaltung ſchließen laſſen. Herr R. zeigt nun (nach Miller's unten zu erwähnender Schrift), daß die Kirche Englands vor der Reformation zwar reich, dieſer Reichthum aber größtentheils in den Klöſtern enthalten geweſen ſey. Viele frühere der Kirche gehörende Zehnten ſeyen nämlich, ſeit der Verbindung dieſer Kirche mit der römiſchen unter Wilhelm dem Eroberer, an die Mönchsorden geſchenkt, bei denen ſich bald ein Uebergewicht an Reichthum gezeigt hätte. Dieſe allein hatten alles Unterrichtsweſen an ſich gezogen und verſorgten das Land mit ärztlichem und rechtskenntlichem Rathe ꝛc., ſie nahmen Reiſende und Schutzſuchende auf; ſie waren die einzigen Banken des Landes, aus denen die Güterbeſitzer ſich Geld entliehen und denen ſie endlich die verſchuldeten Güter verkauften. Dieſer Reichthum der Klöſter aber ſey nicht auf die engliſch reformirte Kirche gekommen, vielmehr ſelbſt jener Urbeſitz der altengliſchen Kirche zugleich mit dem Kloſterreichthum eingezogen worden, ſo daß alſo die Kirche nicht über zwei Drittel des Eigenthums, welches ſie vor ihrem Fall unter die Herrſchaft des Pabſtes, und nicht ein Fünftel von dem beſitze, was ſie (mit Einſchluß der Klöſter) vor der Reformation gehabt habe. Die Vorſtellung von der engliſchen Kirche als einer übermäßig reichen ſey alſo falſch. Wenn Herr Bev. die amerikaniſche Kirche in dieſer Beziehung als Muſter anführt, ſo zeigt Herr Rob., daß dieſe (z. B. in New York) durch die Geſchenke an Ländereien, welche ſie in wohl-

feilen Zeiten erhalten, nunmehr durch das Wachsthum des Werthes dieſer Ländereien täglich reicher werde und einer Zeit entgegen gehe, wo ſie reicher ſeyn werde, als die römiſch-engliſche Kirche vor der Reformation geweſen ſey. — Eben ſo verhalte es ſich mit dem Reichthum der einzelnen Geiſtlichen. In England und Wales ſeyen 4361 Pfründen, welche unter 150 Pf. jährliche Einnahme (ja 10 davon unter 12 Pf.) hätten, und dieſe Dürftigkeit ſey die Urſache der Nonreſidenzen und Pluralitäten. Nach einer Abſchätzung im Unterhauſe ſeyen nur etwa zwei Drittel des engliſchen Bodens bezehntet, das übrige zehntenfrei. England und Wales hätten 10,693 Pfarren, von denen etwa 3400 keine Zehnten mehr, ſondern dafür, nach den Inclosure Acts, Land bekommen haben ſollten. Da aber von dieſen wenigſtens die Hälfte kein Land wirklich erhalten hätte, — ſo ſeyen nur 9000 Pfarren mit Zehnten vorhanden. Nun rechnet Herr Rob. 1,722,448 Pf. jährlicher Zehnten für die geſammte Geiſtlichkeit (Herr Bev. rechnet 5,000,000), ſo daß auf jeden Pfarrer bei gleicher Theilung 191 Pf. kommen würden, wenn der Weizen 6 Pf. 8 Sh. d. Quarter, während er jetzt nicht 4 Pf. koſtet. Eben ſo ſeyen auch die Sporteln der Geiſtlichen keineswegs bedeutend (p. 31—33). — Nachdem Herr R. nun noch die Biſchöfe und deren Einkommen gegen Herrn B. in Schutz genommen, geht er (p. 36) zur Vertheidigung der Diöceſanbiſchöfe als urkirchlicher Beamten über. Hinſichtlich der Synonymen, Biſchof und Presbyter, zeigt ihm der Verf. mit Worten aus Bishop Smalridge's Sermons, daß ſo, wie der Hoheprieſter ein Prieſter und Levit genannt werde, ſo auch der Biſchof ein Presbyter, nie aber der Presbyter ein Biſchof genannt werde. Seine Vorſtellung rührte hierbei von jener falſchen Vorausſetzung her, daß die ſogenannte Diöceſe zu klein und eigentlich nur eine Pfarre geweſen ſey. Dies beruhe aber auf dem Gebrauch des

Wortes ἐκκλησία bei den Alten für jeglichen Gemeindencomplex, ſo daß z. B. die berühmte Diöceſe von Antiochia immer nur noch eine Church, nicht mehrere Churches genannt würde. So nenne auch ſelbſt Beda Venerab. (ecclesiast. History c. 18.) noch die Diöceſe von Canterbury ꝛc. Church (p. 40); Dioecesis und Parochia, woraus das engl. Parish = Pfarre, würden von ihnen ſynonym gebraucht und daher der Irrthum. Wie groß die einzelnen Kirchen in den erſten Jahrhunderten geweſen ſeyen, zeigt Herr R. z. B. für Jeruſalem im apoſtol. Zeitalter aus Act. 1, 15 vergl. mit Act. 2, 41. 47; 4, 4; 6, 7; für die ſpätern Jahrhunderte aus den Kirchenvätern (p. 40 — 42). — Was die folgende Widerlegung des beverleyſchen Angriffs auf die Kirche als eine parliamentary Church betrifft, ſo dreht Herr R. die Sache ſo, als wolle der Gegner alle Gewalt in den Händen der Geiſtlichen wiſſen und den Laien durchaus keinen Antheil an der Kirchenleitung zugeſtehen, während dieſer nur die Einmiſchung weltlicher Behörden als ſolcher und damit die Einmiſchung unkirchlicher Principien in das Kirchenregiment bekämpft. Es iſt daher eine Vermittlung dieſer Extreme, die für die Worte der Gegner eigentlich blind ſind, ſchwer zu hoffen. Daher kann denn auch Herr R. die Widerſprüche nicht begreifen, in welche ihm Herr B. zu verfallen ſcheint, wenn er z. B. der Geiſtlichkeit, die er doch ſo hart mitnimmt, alles Kirchenregiment geben wolle, oder, wenn er es wiederum an dem Methodismus beklagt, daß das Volk nicht repräſentirt werde (p. 42 — 45). „Wie unendlich beſſer," ſagt Herr R., „iſt unſre Kirchenverfaſſung, welche die Gewalt planmäßig zwiſchen Geiſtlichen und Laien theilt. Aehnlich den jüdiſchen Königen werden die unſrigen ſowohl geſalbt wie gekrönt, damit ſie dem zwiefachen, wichtigen Dienſt vorſtehen, das Haupt der bürgerlichen wie der kirchlichen Stände des Reichs zu ſeyn. Indem unſre Kirche die kirchlichen Angelegenheiten in die Hände der

beiden geiſtlichen Häuſer a) einerſeits und der beiden Laienhäuſer (der Lords und der Gemeinen) andrerſeits legt, und dem Könige das Veto gibt, wie in den bürgerlichen Angelegenheiten der Nation, ſo folgen wir ganz dem aus Act. 15. für das erſte Concil zu Jeruſalem herzuleitenden Verwaltungsprincip, wo die Apoſtel, Aelteſten und die Brüder vereint unter der göttlichen Leitung jenen Beſchluß faßten." Des Verf. Anhänglichkeit an ſeine Kirche äußert ſich zuweilen auf innige und rührende Weiſe. So z. B. am Schluß dieſes Theils der Abhandlung: „Ich hoffe, daß Gott nach ſeiner gnädigen Vorſehung dieſen Segen unſrer Kirche uns bewahren wird, ſo lange Sonne und Mond am Himmel ſcheinen. Denn, haben wir auch einſt einen Jaffery unter den Richtern und einen Laud auf der Bank der Biſchöfe gehabt (ich will dieſe keineswegs in eine Klaſſe ſetzen), ſo leben wir doch nun Gottlob! in ganz andern Zeiten, in Zeiten, wo unſre Biſchöfe das Evangelium des Friedens verkündigen und unſre Richter das Geſetz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handhaben, in Zeiten, da — ob auch manche Geiſtliche ihres Namens unwürdig ſeyen — doch tauſend andre eine Zierde des Evangeliums ſind durch die Frömmigkeit und Wirkſamkeit ihres Lebens, wie durch die Reinheit ihrer Lehre." Am Ende des Pamphlets (p. 54 — 59) iſt ein Poſtſcript über einige Perſönlichkeiten zwiſchen den beiden Gegnern angehängt, die wir hier übergehen, wie ſie von Herrn R. ſelbſt hätten übergangen werden ſollen.

Wir haben die bisher bemerkten Schriften weitläufiger behandelt und werden uns nun über die folgenden

---

a) Houses of Convocation, das obere aus den Erzbiſchöfen und Biſchöfen, das untere aus der übrigen Geiſtlichkeit beſtehend. Heinrich VIII. beſchränkte ihre Gewalt und ſeit Wilhelm III. ſind ſie nur noch nominell und ganz außer Thätigkeit.

kürzer faſſen können. Die sub Nr. 2 angeführte Schrift iſt uns nicht zugekommen. Der Verf. der 3. Schrift, Herr Stonehouſe, beſchränkt ſich darauf, Herrn B's. „Rudimente kirchlicher Erkenntniß" von ihrer falſchen Seite zu beleuchten. Er thut dies in einer ſchulſteifen, logiſchen Formſprache, die ſo ganz den Cantab oder Oxonian, den Zögling engliſcher Univerſitäten, verräth. Die bekämpften „Rudimente" ſind, daß 1. alle Staatskirchen, welche mehr Reichthum und Macht als andre Religionsgeſellſchaften beſitzen, nothwendig Maſchinen der Tyrannei, des Laſters und der Uneinigkeit ſeyn müſſen, daß 2. dem Chriſtenthum durch Staatskirchen ein Hinderniß gelegt würde, und 3 — 7. die ſchon bemerkten Angriffe auf die Geiſtlichkeit des Landes. (p. 1 — 15.) Der Verf. geht dann noch auf einzelne „Irrthümer" des Herrn Bev. ein. „Es iſt ein unbezweifeltes Axiom", ſagt z. B. Herr B., „daß kein Menſch genöthigt werden darf, eine Religion zu unterhalten, zu der er ſich nicht bekennt, — und eben ſo iſt es ein chriſtliches Axiom, daß kein Menſch ſelbſt die Religion, zu der er ſich bekennt, zu unterhalten braucht, es ſey denn, daß er es ſelbſt wolle." Darauf antwortet unſer Verf.: der Diſſenter gebe nur einen ſehr geringen Beitrag zum Unterhalt der Kirchengebäude, wovon ja auch die Geiſtlichkeit keinen Vortheil ziehe; was aber den Zehnten betreffe, ſo gebe der bezehntete Diſſenter ja nur der Kirche, was er nie beſeſſen, ſondern was von jeher der Kirche gehört hätte. Als er das Gut gekauft, habe er ja ſchon gewußt, daß dieſer Zehnte der Kirche gehöre, da er ja ſonſt das Gut würde höher bezahlt haben. — S. 19 u. ff. behandelt der Verf. Herrn B's. Anſicht von dem allgemeinen Prieſterthum der Chriſten, wo man wieder beklagen muß, daß die freilich ſchon ſcharf ausgeſprochenen Sätze des Gegners hier abſichtlich noch mehr auf die Spitze getrieben werden und ſo eine Verſtändigung unmöglich wird. So, wenn der Verf. aus des

Gegners Behauptung eines allgemeinen Prieſterthums die Conſequenz einer Behauptung des allgemeinen Königsthums zieht und nun in ihm einen Aufrührer und Demagogen argwöhnt!! — Gegen das Ende ſeines Pamphlets (pag. 39) bekennt der Verf. übrigens ſelbſt, daß er auch nicht blind ſey gegen die Mängel, welche in dieſer Zeit an dem Establishment ſich fänden, und wünſcht in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der beſſern Verwendung des Cathedraleigenthums eine reform (nur keine revolution), wodurch er ſich jener gemäßigten Parthei näher ſtellt.

Wir führen nun zunächſt zwei Schriften auf, welche die Sache der Reform aus dem Geſichtspunkte des canoniſchen Rechts behandeln. Beide Schriften, welche allgemein gute Aufnahme gefunden haben, machen es ſich zunächſt zur Aufgabe, darzuthun, daß an der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Eigenthums, beſtehe es nun in Zehnten oder Präbenden, in dem Reichthum der großen Cathedral- oder der Collegiatenkirchen (der Kapitel), oder der Hospitäler ꝛc. ꝛc. a), durchaus nicht zu zweifeln ſey, und daher keine Reform da hinaus laufen könne, dieſen rechtmäßigen Beſitz der Kirche zu nehmen, ohne dafür einen ganz gleichgeltenden Erſatz zu geben. Die Kirche, behaupten ſie, ſey auch durchaus nicht übermäßig reich, ihr Beſitz aber ſey einerſeits ſo unzweckmäßig vertheilt, andrerſeits ſo angelegt, daß die Einziehung deſſelben (nämlich im Zehntenweſen) etwas Gehäſſiges habe. Beide

a) Lord Henley (p. 20 in der anzuführenden Schrift: a Plan of Church Reform) theilt die Kirchengüter ein in 1. die der Parochialgeiſtlichkeit (Zehnten, Pfarrländereien, Sporteln ꝛc.), — 2. die Einkünfte der Biſchöfe und 3. das Eigenthum der Dechanten (Deans), Kapitel und Collegiatenkirchen; und es mag wieder als ein Beweis der Unſicherheit in den Angaben hierüber dienen, daß er ſich z. B. bei der Angabe der biſchöflichen Einkünfte der Worte bedienen muß (p. 24): „ſie betragen nach den beſten Autoritäten etwa 163,000 Pf. des Jahres."

Verf. machen darauf Pläne, wie dem Uebel abzuhelfen ſey. Es ſind folgende Pamphlets:

1. A Plan of Church Reform. By Lord Henley. II Edition. London 1832. 8.

wovon S. 1 — 64 den status causae auseinanderſetzen und den als Anhang (16 Seiten) folgenden Plan erläutern;

2. die an Lord Grey gerichtete Schrift unter dem Titel: A Letter to the Right Hon. the Earl Grey, on Church Property and Church Reform. By the Rev. I. Miller M. A. Vicar of Pettington, Durham. II. Edition. London 1832. 8.

eine 120 Seiten ſtarke, weitläufige Unterſuchung, welche von dem Kenner des engliſchen Kirchenrechts gewiß mit noch höherem Intereſſe geleſen wird.

Lord Henley führt die Uebel der Kirche auf folgende zurück: 1. die Nouresidenzen der Geiſtlichkeit, 2. das Innehalten der Pluralitäten und Commendams, 3. daß zahlreiche Pfarren auf dem Lande und ganze Maſſen der Bevölkerung in den Städten ohne ſeßhafte Geiſtliche und ohne Gnadenmittel ſind, während zugleich die größten Revenüen auf Sinecuren verwandt werden, 4. die Translationen der Prälaten und ihre Einmiſchung in Staatsſachen, endlich 5. den Mißbrauch in dem Patronatsrecht der Krone, wodurch dieſelbe ſich einen Einfluß im Parliamente zu verſchaffen vermag. In Betreff des letztern führt der Verf. zwei andre Quellen an (die wir auch ſchon anderweitig gelobt ſahen), nämlich erſtens einen Brief an den Lordcanzler, in Blackwood's Magazine for February 1832, und zweitens einen Artikel über Kirchenreform, in der British Critic or Quarterley Theological Review for lanuary 1832. „So lange", heißt es in der erſteren, „die höheren Stellen der Kirche von denen eingenommen werden, deren Beförderung das Reſultat miniſterieller und parliamentariſcher Ränke iſt, werden auch die Angelegenheiten der Kirche mehr nach zeitlichen als

geiſtlichen Rückſichten geleitet werden." — — „Alle Partheien kommen darin überein, daß ſie das Kirchenpatronat für das Fett anſehen, womit das Räderwerk der Regierung eingeſchmiert wird, damit die Maſchine ſtiller und leichter einhergehe." Als Reform ſchlägt der Lord hier vor, das Kirchenpatronat von der Krone auf eine Committee von 10 unbezahlten Mitgliedern der engliſchen Kirche zu übertragen, und ſich bei Einrichtung dieſer Committee an jenen Act Wilhelm's III., bei deſſen Thronbeſteigung nach der Revolution, anzuſchließen. Dieſer nämlich fühlte ſich als ein Fremdling nicht geſchickt, von ſeiner Macht, Biſchöfe zu ernennen, Gebrauch zu machen, und ernannte eine Committee, welche die Wahl leitete (p. 58). — Einen bedeutenden Theil des Cathedraleigenthums und der Sinecurialeinkünfte will der Lord zur Vermehrung der Pfarrſprengel auf dem Lande, zum Aufbau von Pfarrwohnungen, deren Mangel er als die Hauptveranlaſſung zu Nonresidences anſieht, zu Begabung neuer Kirchen ꝛc. verwandt; von den zu großen Diöceſen, Lincoln, Saliſbury ꝛc. Stücke abgetrennt und zwei neue (Windſor und Southwell) errichtet; die Gehalte gleichmäßiger vertheilt wiſſen ꝛc.

Herr Miller, aus deſſen gründlicher, umfaſſender Schrift, wie wir bemerkten, Herr M. Robinſon reichlich geſchöpft hat, führt die Reform auf 2 Hauptgeſichtspunkte zurück. Alle Gründe der Unzufriedenheit in der Kirche fließen nach ihm 1. aus der Art, wie der Geiſtliche ſein Einkommen bezieht, und 2. aus der Nonreſidenz deſſen, der ein Gehalt bezieht. Alle übrigen Klagen würden ſich unter dieſe 2 Geſichtspunkte bringen laſſen. — Er ſchlägt nun vor, die Zehnten in eine Kornrente zu verwandeln, und zwar in einer Art, daß alle möglichen Vortheile des Geiſtlichen wie des Zehntpflichtigen berückſichtigt werden. Er führt hierbei die kleinen Zehnten in den Vicarages (von Heu, Kälbern, Milch, Läm-

mern und Wolle, Kartoffeln, Rüben, Maſtgeld, Geflügeln, Gartenfrüchten ꝛc.) auf große Zehnten von Korn zurück und berechnet nun den jährlichen Durchſchnittspreis. —

Wenn wir die Verfaſſer der beiden ſo eben angeführten Schriften zu keiner der oben bezeichneten Partheien rechnen, ſo geſchieht es, weil ihre Schriften nur bei der einen Seite der äußern Reform ſtehen bleiben und einen mehr kirchenrechtlichen als theologiſchen Standpunkt haben. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die Reformbeſtrebungen der gemäßigten Parthei hinzuweiſen und wir nennen hier zunächſt den Verf. der anonym und zwar ſeit dem vorigen Jahre erſcheinenden Zeitſchrift:

The Christian's Magazine, or weekly (ſie erſcheint jeden Sonnabend) miscellany of religious essays, anecdotes, Literature, Biography, Intelligence and Poetry. Vol. I. London 1831. (vom Jan. bis Aug. jenes Jahres uns bisher zugekommen),

die mit evangeliſcher Freiheit und Innigkeit redigirt wird. Der Herausgeber hatte (nach pag. 354) ſeine Mitarbeiter um Beiträge über die bevorſtehende Kirchenreform gebeten. In dem Stücke vom 25. Juni befindet ſich ein kleiner Aufſatz über das Establishment, unterzeichnet „Frederick", in welchem ſich der Geiſt der Radicalen ausſpricht und nur die Zeit herbeigewünſcht wird, wo es heiße: „Sie iſt gefallen, die große Babel!" Der Herausgeber, den wir für einen Diſſenter (Independenten?) halten, macht hierbei die Bemerkung, daß ein ſolcher Sturz des Establishment keineswegs wünſchenswerth erſcheine. „Wir hoffen," ſagt er, „die Landeskirche nicht geſtürzt, — ſondern mit gelehrten, frommen, demüthigen und thätigen Dienern angefüllt zu ſehen, und ſind überzeugt, daß die Diſſenter ſich dann freuen werden, ſo wahrhaft chriſtliche Mitarbeiter zu haben in dem großen Werke, die Welt zum Evangelium zu führen." (p. 290.) Es befinden ſich in dem uns vor-

liegenden Bande unter einer größern Anzahl von Mittheilungen zwei Aufſätze, die im Sinne des Redacteurs geſchrieben ſind. In dem erſten (p. 338) werden 12 Sätze als Wünſche vieler wahren Freunde des Establishment zu einer Reform deſſelben („but not its destruction") aufgeſtellt. Wir theilen ſie mit, weil ſie uns nach Allem, was wir bisher laſen, ungefähr das Durchſchnittsmaß des allgemeinen Reformbedürfniſſes auszuſprechen ſcheinen:

1. daß die Geiſtlichkeit und die Angelegenheiten der Kirche von einer jährlichen Synode, beſtehend aus Geiſtlichen und Laien, oder von einer wirkſamen und wohlgewählten Convocation geleitet würden;

2. daß die Biſchöfe nicht länger im Oberhauſe ſitzen;

3. daß die Zahl der Biſchöfe vermehrt, ihre Macht und ihr Reichthum vermindert würden, um ſie zu wahrhaft thätigen „Aufſehern" der Heerde Chriſti zu machen;

4. daß die Biſchöfe von der Geiſtlichkeit, nicht vom Könige gewählt würden;

5. daß alle geiſtlichen Sinecuren, wie der Chorherren, Stiftsherren, Präbenden ꝛc. wegfallen und die Fonds auf die Unterhaltung der thätigen Geiſtlichen verwandt würden;

6. daß eine beſſere Weiſe der Gehaltszahlung ſtatt der Zehnten eingeführt würde;

7. daß einige zweckmäßige Veränderungen mit dem Commonprayer vorgenommen würden, z. B. Abkürzung des Morgengottesdienſtes, Weglaſſung des Vaterunſers, wo es zu häufig wiederholt wird, Reviſion der Tauf- und Begräbnißformeln, Auslaſſung der Abſolutionsformel bei den zum Krankenbeſuche vorgeſchriebenen Worten, Auslaſſung des athanaſianiſchen Glaubensſymbols;

8. daß Allen, welche Kirchen und Kapellen in Verbindung mit dem Establishment bauen und begaben und einen Geiſtlichen dabei anſtellen wollen, ein Recht dazu gegeben würde;

9. daß kein Geiſtlicher mehr als eine Pfründe habe a);

10. daß kein Geiſtlicher ſonſt noch ein bürgerliches Amt bekleide;

11. daß ein Syſtem geiſtlicher Erziehung eingeführt werde, welches tüchtige Diener des Evangeliums für die Kirche bilde (ſ. unten Univerſitätsreform);

12. daß es allen Geiſtlichen, welche gegen die Reform der Kirche ſind, ſobald dieſelbe wirklich zur Ausführung kommt, zuſtehen möge, ihrem Amte zu entſagen, Laien zu werden und Civil- und Militärdienſte anzunehmen.

In etwa derſelben Weiſe ſpricht ſich der Verf. des zweiten Aufſatzes (p. 369) aus. Derſelbe iſt ein diſſentirender, independenter Geiſtlicher. Seine 9 reformatoriſchen Sätze kommen mit den Wünſchen der übrigen gemäßigten Reformer überein. Schön ſpricht ſich derſelbe vorher darüber aus, daß er fern von dem Vorurtheile vieler Diſſenter ſey, deren Liebe nicht die Brüder in der engliſchen Kirche zu umſchließen vermöge, fern davon, die Kirche Englands für eine durchaus gefallene und verderbte zu halten, der nur durch gänzliche Auflöſung zu helfen ſey. „Die Kirche Englands," ſetzt er am Schluſſe

a) Als ein ſchreiendes Beiſpiel von Pluralitäten führt daſſelbe Blatt (p. 108) folgende Thatſache aus der Diöceſe von Ely an: Zu 25 Pfründen in derſelben, wovon eine 6000 Pf., zwei jede 2400, vier zwiſchen 1500 und 2000, vier zwiſchen 1000 und 1500, zwei 1000, zwei 800, eine 500 und neun unter 500 betragen, ſind nur zwei Pfründeninhaber, ſo daß alſo von dieſen über 29,000 Pf. jährlicher Einkünfte zuſammen und nahe an 100,000 Thaler von jedem nach unſerm Gelde bezogen werden!! — und in einem Lande, wo der Nepotismus ſolche Summen vergeudet an unthätige Schwelger, gibt es nach den Parliamentsacten von 1827 (cf. Christian's Mag. p. 443) 2833 wirkliche Seelſorger (Kuraten), die alle unter 90 Pf. und darunter Viele, welche nur 10 Pf. = 66⅔ Thaler jährlich einzunehmen haben. „Viele von dieſen," ſagt unſer Blatt, „haben 1000 bis 1500 Pf. (ihr ganzes väterliches Erbtheil) verwandt, um ſich zur Uebernahme ſolcher Stellen auszubilden." —

hinzu, „iſt übrigens reich an großen Gottesgelehrten. Lange habe ich mit Bewunderung und Freude die Schriften ihres Hooker, Taylor, Barrow, Hopkin's, ihres Hall ſtudirt, und es gibt keinen Schriftſteller, zu deren Zeilen ich häufiger und mit ungetheilterer Freude zurückkehre, als zu denen dieſer ausgezeichnet begabten Männer. Mit Entzücken leſe ich die Commentare ihres Scott; mit Hochachtung die Werke ihres Newton, mit inniger Freude den Nachlaß ihres Cecil; mit Wonne horche ich auf die Unterredungen ihres Wilſon, ihres Dale, ihres Dillon und ihres Noels: — doch, bei all meiner Achtung und Bewunderung kann ich unmöglich unempfindlich gegen die zahlreichen und offenbaren Mängel ſeyn, welche einer leidenſchaftsloſen Erwägung und einer nachdrücklichen Verbeſſerung bedürfen."

Bevor wir dieſen Abſchnitt beſchließen, müſſen wir den Leſer noch auf zwei Stimmen aufmerkſam machen, welche ſich kürzlich im Christian Observer vernehmen ließen; die eine, ein Correſpondent dieſes Blattes, nähert ſich der radicalen Parthei; die andere, die Redaction ſelbſt, ſteht den ſtrengen Churchmen näher. (Das Blatt ſelbſt gehört übrigens zu den beſten und den noch am meiſten wiſſenſchaftlichen unter den theologiſchen Zeitſchriften Englands und bewegt ſich in der Sphäre der Evangelical, welchen Namen es jedoch als Partheinamen verbannt wiſſen will.) — Jener Correſpondent ſpricht ſich im Maihefte dieſes Jahres S. 306 ff. über Reform aus. Er zeigt zunächſt die Wichtigkeit der in Frage ſtehenden (politiſchen) Reform für das Intereſſe des Chriſtenthums und verwirft die Meinung derer, welche wollen, daß der Chriſt ſich nicht um Politik zu bekümmern habe. „Welches Gewicht," ſagt er, „hat nicht z. B. die Verhandlung über den Freibrief der oſtindiſchen Companie für die Miſſionsthätigkeit, die Verhandlungen zur Unterdrückung der Duelle, der Unmäßigkeit, des Handelsbe-

trugs ꝛc. für jeden Chriſten!" — „Wir transportiren einen Armen, der eine vor Hunger ſterbende Familie hat und einen Scheffel Weizen ſtiehlt, und ſagen: currat lex. Wenn aber dabei ein Edelmann einen Burgflecken kauft, um die King's Bench abzuhalten, oder irgend eine Maßregel zu hintertreiben, die dahin zielt, jenen ſchändlichen Handelsunfug aufzuheben, ſo ſind wir in das wahre Mücken- und Cameelſyſtem verſunken." — Ueber das Princip der Kirchenreform ſpricht er ſich ferner dahin aus, daß es ſich hierbei nicht davon handle, der Kirche wiederzugeben, was ſie an geiſtlichem und unweltlichem Sinn ſeit der Reformation verloren habe, ſondern von da die 15 Jahrhunderte zurückzugehen und das Establishment dem nahe zu bringen, was die Urkirche war, nicht, was Canoniſten wie Collier, Bingham und Wheatley als Idealzuſtand aufſtellten, ſondern, was ſich in dem echt apoſtoliſchen Zeitalter und in den eingegebenen Schriften darthue. — — „Die chriſtliche Kirche wußte bis auf Conſtantin nichts von einer Verbindung mit dem Staat, von erzwungener Zahlung, Cathedralbeamten und dem ganzen Apparat unſers Establishment. Hooper, Cranmer, Latimer, Ridley ꝛc. ſtellten die Sache ganz anders." Er ſchließt mit den Worten: „Der einzelne Menſch und die Menſchen als Gemeinde bedürfen einer ſteten Erneuerung. Kirchen werden verderbt, wenn auch Märtyrer und Confeſſoren ſie gegründet und die erſten Bauſteine tief unten an den Haupteckſtein gelegt haben. Es iſt nicht der Grund, welcher ſinkt, noch auch ein Theil des Gebäudes, ſondern die Zuſätze ſpäterer Bauleute, gebildet aus vergänglichen Stoffen und ſchlecht mit dem Urbau verbunden. Der weiſe Chriſt wünſcht, daß das ewige Evangelium unverletzt erhalten und Gelegenheit zum Böſen möglichſt abgeſchnitten werde, indem man alle unnöthige weltliche Anhängſel und Dinge von zweifelhafter Bedeutung entfernt."

Die Redaction macht zu dem obigen Aufſatze die Bemerkung: „den ſichtbaren Schooß der Kirche Englands zu dem vorconſtantiniſchen Zuſtand zurückzuführen, würde ſoviel heißen als überhaupt kein Church-Establishment mehr haben wollen. Es wäre Unrecht, nach ſolchen Zeiten, in denen es überhaupt noch keine chriſtliche Geſetzgebung gab und die vorhandenen Regierungen heidniſch, die Nachfolger Chriſti (wirkliche oder nominelle) kleine zerſtreute Gemeinden waren, die kirchliche Einrichtung unſrer Zeit geſtalten zu wollen, wo wir als Nation Chriſten und öffentliche Anſtalten zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente vorhanden ſind.“ „Wir machen,“ ſetzt ſie hinzu, „dieſe Bemerkung, damit der Geiſt des Ultraismus nicht die Sache einer heilſamen Reform zurückhalte.“

Später theilt nun der Christian Observer May 1832. p. 348. einen Aufſatz: „die Kirche und deren nothwendige Reform“ mit, welcher zugleich eine Review folgender hierher gehörender Schriften iſt:

1. The Extension, Security and moral Influence of the united Church of England and Ireland, augmented by a Revision of its Economy. By the Rev. Iohn Riland. London, 1830.
2. The Church in danger from herself. By Iohn Acaster, Vicar. London, 1829.
3. Remedies for the Church in danger. By the same. London, 1830.
4. Church Reform. By a Churchman. 1830. II. Edit.
5. The Liturgy revised etc. by Rob. Cox. London, 1830.
6. Pluralities indefensible. By Richard Newton. London, 1829.
7. Church Establishment considered. By M'Gavin, Esq. Edinburgh, 1830.

Der Verf. dieſer Review macht zuerſt auf die Wichtigkeit der bevorſtehenden reichen Kriſis in der Entwick-

lung der Kirche aufmerkſam. „In ſolchen Zeiten iſt es nöthig," ſagt er, „daß die Wächter des geiſtigen Zion um daſſelbe herumgehen und ſich alle ſeine Zinnen und Bollwerke wohl merken, ſo daß ſie es dem folgenden Geſchlechte berichten können. Es iſt nöthig, alle ſeine Seiten mit der Lampe der Wahrheit zu beleuchten." — — „Der Ruf: „die Kirche iſt in Gefahr!" iſt oft erſchollen, doch fürchten wir, daß die Tempelwächter nur zu oft ſich damit begnügen, die Gefahr anzukündigen, ohne ſich gleichmäßig darauf zu rüſten, ſie zurückzuweiſen. Hier aber gilt es nicht blos die Frage, wie ſchlagen wir den Angriff zurück, ſondern, was ſind bei der gegenwärtigen Haushaltung für Modificationen nöthig, um der Kirche die Anhänglichkeit ihrer Freunde zu ſichern." — Der Verf. gibt darauf ſeine Stellung in dem ganzen Reformkampfe an, wobei er ſich als ſolchen offenbart, wie wir ihn oben bezeichnet haben. Die Art, wie auch er wieder ſeine innige, glühende Liebe zur alten Landeskirche ausſpricht, würde, wie oft bei engliſchen Kirchenſchriftſtellern, mit noch größerer Hochachtung erfüllen, wenn dabei nicht immer wieder jene ſchon bemerkte Vermiſchung der Begriffe von einer bloß äußerlichen und der innern Kirche ſtörend durchſchimmerte. Er geht dann über zu dem vielbeſprochenen Punkt, der Verbindung der Kirche mit dem Staat, zu dem angeblich damit verbundenen Gewiſſenszwang (— „die Religion iſt Sache des Herzens! — allein, wenn Einer ſich auf die Weſtminſterbrücke ſtellt, um die Nichtexiſtenz Gottes zu beweiſen, ſo muß Robert Hall's Grundſatz gelten: „Blasphemie iſt ein Verbrechen, das kein Staat dulden darf"), und ſchließt den Aufſatz mit dem Bekenntniß, daß die Kirche freilich weit entfernt ſey von dem, was ſie nun auch als Staatskirche ſeyn ſolle. Deshalb dürfe man aber nicht ihre Sache verlaſſen und verzweifeln. Die Kirche habe Mittel, ſich ſelbſt zu helfen. „Wir ſind fern davon," ſagt er,

„Peace, Peace! zu rufen. Es ſind drei Punkte der kirchlichen Haushaltung, die mehr oder minder einer unmittelbaren und peremtoriſchen Reform bedürfen, der erſte der der Einkünfte der Kirche, 2. der des öffentlichen Gottesdienſtes, und 3. der, welcher den perſönlichen Charakter und das Betragen ihrer Diener betrifft." Der Verf. will ſich darüber in der folgenden Nummer ausſprechen. —

An dieſe Bewegung eines kirchlichen Reformationskampfes ſchließt ſich in England auf die natürlichſte Weiſe auch eine Unterſuchung über den Zuſtand derjenigen Inſtitute an, welche den künftigen Leiter und Diener der Kirche bilden. Das Bedürfniß einer Univerſitätsreform mußte hier um ſo fühlbarer werden, je verſchiedener ſich das urſprüngliche allgemein europäiſche Univerſitätsweſen in den benachbarten Staaten, namentlich in den Niederlanden und Deutſchland, von dem geſtaltete, was es im Laufe der Geſchichte in England geworden war und je auffallender der Zögling der britiſchen Univerſitäten von dem der Continentaluniverſitäten nachtheilig abſtach. Es iſt hier nicht die Rede von einzelnen Talenten, namentlich ſolchen, welche die Wißbegierde nach Deutſchland, Frankreich und den Niederlanden zieht. Einzelne von Hauſe aus geiſtreiche Männer gehen ja ſelbſt aus den ſchlechteſten Erziehungsanſtalten, zu denen die engliſchen noch nicht gehören, tüchtig und wiſſenſchaftlich gebildet hervor. Im Allgemeinen aber iſt die engliſche Univerſitätsjugend gegen Andre verhältnißmäßig im Hinterhalte, und deſſen iſt ſich England keineswegs unbewußt, wenn es auch nicht allgemein mit in Hrn. Beverley's Jeremiade über „die Engel, die alljährlich aus dem bodenloſen Abgrunde von Oxford und Cambridge ausgeſandt werden," einſtimmen kann.

Wir machen den Leſer hierbei vor allen Dingen auf den Streit aufmerkſam, welcher ſich zwiſchen einem Referenten der Edinburgh Review, als angreifendem Theile,

und der orforder Univerſität, als vertheidigendem, erhoben hat, und führen daraus die in der Edinburgh Review (im 1. Bd. des Jahrg. 1831) enthaltene Anzeige und Beleuchtung folgender zwei Schriften hier vor:

1. Addenda ad Corpus Statutorum Universitatis Oxoniensis. Oxonii 1825. 4. und
2. The Oxford University Calendar for 1829. 8. Oxford 1829.,

wobei der kundige Referent ſich weitläufig in Unterſuchung über das Weſen der engliſchen Univerſitäten einläßt. „Wir leben," ſagt derſelbe, „in dem Zeitalter der Reform; — was aber zunächſt bei unſerer religiöſen und politiſchen Verfaſſung uns am Herzen liegen muß, ſind die Anſtalten für öffentliche Erziehung, und da wir jetzt ernſtlich mit Reform der Staatsverfaſſung beſchäftigt geweſen ſind, um welche uns die Nachbarſtaaten beneiden, ſo kann die Zeit für eine Reform in Schule und Univerſität nicht mehr fern ſeyn, welche kaum ihrer Verachtung entgangen ſind." Der Verf. verſpricht deshalb, von Zeit zu Zeit Rechenſchaft über den Zuſtand dieſer Anſtalten abzulegen, und es wäre wohl zu wünſchen, daß er die noch übrigen Punkte ſeiner Abhandlung über die Univerſitäten mit derſelben Ausführlichkeit lieferte a). Sein Vorſatz iſt nämlich aufzuweiſen: 1. den Zuſtand der Univerſitäten, a) wie er geſetzlich ſeyn ſollte und wirklich nicht iſt, und b) wie er wirklich iſt und geſetzlich nicht

a) Im Decemberheft 1831 jenes Blattes iſt dieſe Fortſetzung bereits erſchienen, jedoch zu ſpät uns zugekommen, als daß wir noch darüber referiren konnten. Der Verf. nimmt nemlich Gelegenheit, die gegen ihn erſchienene Schrift: The Legality of the present academical system of the University of Oxford asserted against the new calumnies of the Edinburgh Review, by a member of Convocation. Oxford, 1831, mit dieſem Aufſatz anzuzeigen und zu beleuchten. —

ſeyn ſollte; 2. die Urſache, welche den Uebergang aus dem geſetzlichen in den ungeſetzlichen Zuſtand beſtimmte; 3. die Vortheile und Nachtheile beider Zuſtände, und 4. die Mittel, wie die Univerſitäten wieder in ihre volle Wirkſamkeit zu bringen ſeyen. In dem vorliegenden Aufſatz entwickelt der Verf. nur die erſten beiden Punkte, aber auf eine höchſt unterhaltende, gründliche Weiſe. Um kurz das hier Nachgewieſene anzudeuten, ſo umfaßt daſſelbe Folgendes:

Es ſind in der Geſchichte der engliſchen Univerſitäten zwei Syſteme ihrer Geſtaltung erkennbar, 1. das der eigentlichen Univerſität, — das Urſprüngliche, Weſentliche, welches der Staat zu ſeinem Beſten gegründet, beaufſichtigt und privilegirt hat; und 2. das der Collegien, — das Hinzugekommene, welches durch Privatſchenkungen und zum Nutzen gewiſſer begünſtigter Individuen geſchaffen, angeordnet und begabt iſt. Während nun die erſte das eigentlich Weſentliche ſeyn ſollte, die Collegien dagegen das Acceſſoriſche, ſo ſind in England die Collegien nicht nur die Hauptſache geworden, ſondern ſie haben eigentlich die Univerſität ganz verſchlungen, die Functionen und Privilegien derſelben an ſich gezogen und ſie ſelbſt exiſtirt nur noch dem Namen nach, thatſächlich gar nicht mehr. Das jetzige Corpus Statutorum der oxforder Univerſität [a]) ward von einer Committee unter dem Einfluß des Biſchofs Laud verfaßt und erhielt 1636 königliche Beſtätigung. Urſprünglich aber hatte Oxford, wie alle älteren Univerſitäten, nach dem pariſer Vorbilde folgende Einrichtung: — der Unterricht war nicht einer beſondern Corporation von Profeſſoren anvertraut, ſondern jeder Graduirte (Professor, Master, Doctor, deren

a) Der Verf. hat hier zunächſt die oxforder wegen ihres hohen Alters, ihrer ausnehmend reichen Begabungen und ihrer höchſt wichtigen Privilegien im Auge; das Geſagte gilt aber im Allgemeinen auch von Cambridge.

Namen ſynonym waren) hatte das Recht, ja die Verpflichtung, öffentlich zu lehren. Der unvollkommen Graduirte, Bachelor, mußte unter Aufſicht eines Magiſters oder Doctors einen Curſus von Vorleſungen halten. Auch war jeder völlig Graduirte verpflichtet, unmittelbar nach ſeiner Promotion damit anzufangen (incipere), eine Zeitlang einige Individuen aus ſeiner Facultät zu unterrichten (regere). Da dieſer pflichtmäßige Unterricht (necessary regency) aber bloß geſchah, wenn es an voluntary regents fehlte und die Schulen bald nicht mehr für alle inceptors ausreichten, ſo wurde die Zeit der necessary regency bald abgekürzt und nach und nach die neu Graduirten von ihr ganz dispenſirt. — Die voluntary regents durften nun für ihre Vorleſung eine beſtimmte Vergütung (pastus, collectum) verlangen; nach und nach aber, um dieſe Laſt von den scholars zu nehmen, gab man zuweilen einigen Graduirten ein beſtimmtes Gehalt, damit ſie ihre Vorleſungen frei hielten, und dieſe Beſoldeten empfingen dann ausſchließlich den Namen „Profeſſors." Nach dieſer Einrichtung konnte man die übrigen graduates von ihrer Verpflichtung zu leſen um ſo eher losſprechen, als ihre bezahlten Vorleſungen nun bald nicht mehr beſucht wurden; und, obgleich alle Graduirten immer noch das Recht behielten, öffentlich zu lehren, ſo machten ſie doch nur ſelten, und zwar nur die talentvolleren unter ihnen, Gebrauch davon. Dieſe letzteren aber hatten Gelegenheit, ſich zu zeigen, und aus ihnen konnte eine zweckmäßige Wahl zu Profeſſoren geſchehen. Dies war, meint der Verf., der heilſamſte Zuſtand der Univerſität, deſſen Vortheile die deutſchen auch noch beſäßen. Das laudianiſche Corpus habe hierin nur wenig geändert und auch die oben angeführte Schrift: Addenda etc. lehrt, daß geſetzlich bis jetzt nichts Weſentliches geändert ſey. Das geſetzliche Schema iſt nemlich kurz dies:

„Die Univerſität ertheilt Grade und unterrichtet in

vier Facultäten, in Arts, Theology, Civil Law und Medicine. In der erſten ſind 11 öffentliche Professors. Dieſe müſſen 4 Jahre gehört werden von denen, die Bachelor, und 7 Jahre von denen, die Master werden wollen. Im erſten Jahre hört der Student Grammatik und Rhetorik; im zweiten Logik und Moralphiloſophie; im dritten und vierten Logik, Moralphiloſophie, Geometrie und Griechiſch; im fünften (des Baccalaureus 1. Jahr) Geometrie und Metaphyſik, Geſchichte, Griechiſch und Hebräiſch (Letzteres, wenn er Theologe iſt); im ſechſten und ſiebenten Aſtronomie, Naturphiloſophie, Metaphyſik, Geſchichte, Griechiſch und Hebräiſch (wenn er Theologe)."

„Um als Student in der theologiſchen Facultät aufzutreten, ſoll er erſt Master der freien Künſte ſeyn. Es gibt zwei Profeſſoren der Theologie. Dieſe muß er 7 Jahre hören, um Bachelor, und darauf noch 4 Jahre, um Doctor zu werden, ſo daß alſo 18 Univerſitätsjahre zum Grade eines Doctors der Theologie erforderlich ſind." — Die ähnliche Einrichtung der übrigen Facultäten übergehen wir hier. — Der Profeſſor ſoll während des Term (der Zeit zwiſchen je zwei Ferien) zweimal wöchentlich (vor Laud täglich) jedesmal zwei volle Stunden leſen a). Da aber, beſonders vor Laud, der Studirende ſchon in einem ſehr frühen Alter die Univerſität bezog, ſo ſtand derſelbe die erſten 4 Jahre ſeines academiſchen Lebens unter dem Tutor. Dieſer ſollte ihn diſciplinariſch beaufſichtigen, erprobte Schriftſteller mit ihm leſen, ihn in den Rudimenten der Religion und der Lehre der 39 Artikel unterrichten und Alles

a) Hierbei wird noch der Zuſatz gemacht: „Der Profeſſor ſoll nach der Vorleſung im Hörſale noch etwas verziehen, und wenn ein Scholar oder Auditor gegen das Vorgetragene etwas einzuwenden oder ſonſt Zweifel hat, ſo ſoll er freundlich darauf hören und den Einwendungen und Zweifeln genügen."

thun, ihn zu einem guten Mitgliede der Church of England zu machen a).

So iſt das Syſtem der engliſchen Univerſitäten de iure, ganz anders aber de facto. — In keiner Facultät ertheilt der Profeſſor gegenwärtig den zu einem gradus nöthigen Unterricht. Einige Lehrſtühle ſind ſelbſt dem Namen nach eingegangen, wo nicht eine Begabung die Sinecure länger unterhält. Wenn das Schweigen in den Hörſälen (Public schools) jetzt, wo Honorare wieder erlaubt ſind, unterbrochen wird, ſo ſind die Lectures nur ſehr kurz b), und nichts verpflichtet mehr zu dem Beſuche derſelben; denn außer für den Grad des Bachelor reicht für alle zu erhaltende Grade ſchon die Anweſenheit in Oxford, beſtimmte Jahre hindurch, hin, und auch ein Examen findet thatſächlich nur für den unterſten Grad ſtatt. Alle Amtspflicht der Profeſſoren iſt von den Tutoren und alle Tutorialerziehung von einzelnen unter den Fellow's (sociis) der Collegien uſurpirt. Die Fellowſchaft aber beruht, da die Collegien ihre Gründung dem willkührlichen Wohlwollen Einzelner verdanken, nicht auf einer Wahl nach Verdienſt, ſondern in den meiſten Fällen auf Zufälligkeiten. In Oxford iſt ſie gewöhnlich an die Familienſtämme des Gründers, an Geburt in einer beſtimmten Grafſchaft, Diöceſe, Inſel, Stadt ꝛc., an Erziehung in beſtimmten Schulen u. ſ. w. geknüpft. In einigen Fällen muß der Candidat einen beſtimmten Grad haben, in

---

a) „Er ſoll auch", heißt es T. III. 3. 2., „darauf ſehen, daß der Zögling nach den Statuten hinſichtlich der äußeren Erſcheinung, was Kleider, Stiefeln und Haare betrifft, lebt. Fehlt der Zögling hiergegen, ſo zahlt der Tutor das 1., 2. und 3. Mal 6 und 8 Pence, das 4. Mal aber ſoll ihm das Tutorialgeſchäft vom Vicekanzler unterſagt werden."

b) Von Bentley ward es als beſondre Thätigkeit gerühmt, daß er in einem Jahre 20 Stunden, und von Dodwell, daß er in 8 Jahren 19 Lectures (jede 1 Stunde) hielt. —

andern nicht. Gewöhnlich muß er Theologe ſeyn. Dieſe Fellowſtellen ſind (bis auf eine) fortdauernd, bis Heirath oder ein kirchliches Amt ſie endet. Dazu haben nun die Collegien bedeutende Patronate in der Kirche und die Einkünfte der Fellow's während ihres Lebens im Collegio ſind häufig mehr als reichlich. Der Fellow braucht jetzt übrigens gewöhnlich nicht im Collegio zu leben. Wie aber die ganze Corporation der Fellow's ſich meiſt kaum zu einer gewöhnlichen Gelehrſamkeit erhebt, ſo haben unter ihnen auch gewöhnlich noch nicht die beſten das Geſchäft der Tuition. Der oben angeführte Calender enthält die Namen von mehr als 40 Fellow-Tutors, unter denen der edinburgher Referent nicht einen gefunden hat, deſſen litterariſche Exiſtenz ihm ſonſt bekannt wäre. „Wo iſt," ruft er aus, „außerhalb Englands eine Univerſität, von der ſo wenig ausgeſagt werden könnte!" — So iſt aus der einen Univerſität eine Anzahl Privatſchulen geworden; die Elemente beider aber verbunden, oder die zweckmäßige Verbindung des Tutorial- mit dem Profeſſorialſyſtem wäre das, was nach unſerm Ref. eine Reform für die Univerſitäten zu erſtreben hätte.

Der Verf. geht nun zum zweiten Punkte über, nämlich zur hiſtoriſchen Entwicklung jenes Ueberganges des Univerſitäts- in das Collegienweſen. Zuerſt alſo in den früheſten Univerſitäten. — Der große Zufluß von Studenten aus allen Ländern Europa's im 12. und 13. Jahrh. zu den Schulen in Bologna, Salerno und Paris erzeugte zwei Nachtheile: übertriebene Koſtbarkeit des Unterhaltes und eine grenzenloſe Sittenloſigkeit a). Mildthätigkeit und Frömmigkeit ſchufen daher nach dem Beiſpiele jener Hoſpitien, welche die Mönchsorden für ihre

a) Schaudererregend iſt die Stelle aus einem in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts geſchriebenen Buche des Cardinals de Vitry (Iacobi de Vitriaco histor. occident. c. 7.) über den Zuſtand der Sitten auf der pariſer Univerſität.

durch den Vortheil litterariſcher Hülfsquellen nach den Univerſitätsſtädten gezogenen Ordensmitglieder ſtifteten, eigene Anſtalten (die Collegien), ſowohl zur Unterſtützung im Lebensunterhalt als auch zur Bewahrung vor ſittlichem Verderben. In Paris aber, wo zuerſt dergleichen Collegialſtiftungen entſtanden, gingen dieſelben auch zuerſt über dieſen Wirkungskreis hinaus. Gelegentlich wurden nämlich regentes von den öffentlichen Schulen in die Collegien zu regelmäßigen Vorleſungen gezogen, und ſo wurde, was früher bloß Unterhaltsanſtalt war, nun auch Sitz des Unterrichts, und, da die Univerſität oder in manchen Fällen eine einzelne Fakultät die Lehrer darin als zu ihrer Corporation gehörig betrachtete und dieſelben beaufſichtigte, ſo gewährte dieſe Anſtalt auch ihren Zöglingen bald dieſelben Privilegien und Grade, wie die Univerſität ſelbſt. Dieſer Uebergang geſchah im Laufe des 16. Jahrhunderts. Die Wahl dieſer Collegialregentes geſchah nach dem beſondern Rufe und der Fähigkeit derſelben, und es war alſo ſehr natürlich, daß ihre Ernennung ſelbſt ſchon eine Empfehlung ward und die Studenten ihnen bald überwiegend zuſtrömten, — ja, die großen Fakultäten, der Theologie und der freien Künſte, bald ausſchließlich in einem Collegio repräſentirt wurden. So ward in Paris das Collegium der Sorbonne die theologiſche Fakultät. — Es liegt außer unſerm Zwecke, die nun folgende Geſchichte der niederländiſchen und deutſchen Univerſitäten hier auch noch kurz anzudeuten. In England aber hatten die geſtifteten Collegien vor denen der Continentalländer das ganz Eigenthümliche, daß, während dieſe ausſchließlich zum Unterhalt von Lehrern und Lernenden dienten, jene (die engliſchen) Unterhaltshäuſer wurden für ſolche, welche unſer Verf. ſehr bezeichnend mit den arbeitsloſen Dronen des Bienenſtocks vergleicht, nämlich für die Fellow's, und während alſo in Paris und Löwen die Verbindung

zwiſchen Collegien und Univerſität vielleicht eine vernünftige, zeitgemäße Reform war, ward ſie in Oxford und Cambridge eine höchſt nachtheilige Revolution. —

Wir ſind dem Verf. des Aufſatzes in unſrer Relation bis auf die Hälfte ſeiner Entwicklung gefolgt. Der Raum erlaubt es uns nicht, auf die nunmehr folgende ſpecielle Entwicklung der einzelnen genannten Punkte ebenſo einzugehen. Indem er nun ſo nachgewieſen hat, wie der Zuſtand der engliſchen Univerſitäten eben ſo unzweckmäßig wie nach ihren eigenen Statuten ungeſetzlich ſey, ſo behauptet er, daß demnach alle Mitglieder derſelben, welche die Aufrechthaltung der Statuten bei ihrem Eintritt beſchwören müſſen, meineidige ſeyen und dieſer Umſtand auf die ſchreiendſte Weiſe eine Reform fordere. Wie fern indeß das Bewußtſeyn dieſes ungeſetzlichen Zuſtandes der Univerſitäten den Mitgliedern derſelben liege, beweiſt folgende Stelle aus der Schrift:

Reply to the Calumnies of the Edinburgh Review, p. 138.,

wo es geradezu heißt: „die Univerſität Oxford iſt nicht eine Nationalſtiftung. Sie iſt ein Aggregat von Stiftungen, von denen einige aus königlicher Mildthätigkeit, andre aus der Frömmigkeit von Privatperſonen herrühren. Sie ſind in eine Corporation zuſammengefloſſen; jedes unſrer 20 Collegien aber iſt eine Corporation für ſich, hat ſeine beſondern Statuten, leitet ſeine innern Angelegenheiten und verfügt über ſeine Beneſizien nach einer großen Mannichfaltigkeit von Beſtimmungen.“ — Es iſt nun zu hoffen, daß die über dieſen Gegenſtand angeregte Unterſuchung ein allgemeineres Bewußtſeyn der Reformbedürftigkeit wie Ungeſetzlichkeit des Univerſitätsweſens und damit die Reform ſelbſt erzeugen werde. „Eine Unterſuchungscommittee“, ſchließt jener Ref., „hat kürzlich ihre Arbeiten für die ſchottiſchen Univerſitäten vollendet. Wir ſollten meinen, daß eine ähnliche und weit nöthi-

gere Unterſuchung über das Verderben der Univerſitäten Englands noch ein bedeutenderes Reſultat herbeiführen würde."

Was endlich die Verhandlung über Schulreform betrifft, ſo verweiſen wir den theilnehmenden Leſer auf die Mittheilung der Zeitſchrift:

The Sunday School Teacher's Magazine,

und beſchränken uns darauf, über den in den neueſten Zeitungen ſoviel beſprochenen Erziehungsplan für das proteſtantiſche wie katholiſche Ireland folgendes Actenſtück mitzutheilen, welches die Grundzüge dieſes Planes enthält. Es iſt daſſelbe ein im Auftrage Sr. Maj. vom Herrn C. G. Stanley, erſtem Secret. für Ireland, an Se. Herrlichk., den Herzog von Leinſter, gerichteter und London, October 1831 datirter Brief, worin es heißt: — —. „Es wird ein Erziehungsvorſtand (Board of Education) in Dublin errichtet, deſſen Präſident auf Sr. Maj. Ernennung Se. Herrl. der Herzog von Leinſter iſt. Dieſer Vorſtand nimmt die Geſuche an, welche im Laude von Proteſtanten und Römiſch-Katholiſchen um Anlegung von Schulen eingehen werden. Jedoch muß die nachſuchende Gemeinde wenigſtens die Hälfte der Koſten, des Schulhauſes, der Bücher, Gehalte der Lehrer ꝛc., beitragen. — Der Vorſtand ſelbſt beſteht aus anſehnlichen Staats- und kirchlichen Perſonen beiderlei Confeſſionen. Er prüft alle Schriften, welche in den Schulen geleſen werden ſollen. Die heil. Schrift iſt nicht ausgeſchloſſen, ſondern es werden die Theile derſelben dort geleſen, welche der Vorſtand dazu beſtätigt; jedoch ſetzt ſich die Schule keinen vollſtändigen Religionsunterricht vor, ſondern überläßt die Ergänzung deſſelben zu anderen Tageszeiten den Lehrern der reſpect. Confeſſion. Die Schule hält ein Regiſter, worin des Kindes ſonntäglicher Kirchenbeſuch angezeigt wird. Der Vorſtand läßt von Zeit zu Zeit die Schulen viſitiren. Die Lehrer

ſollen in einer Normalſchule Irelands erzogen und vom Vorſtand beſtätigt werden. Die Koſten, welche die Unterhaltung des Vorſtandes, die Inſpection u. ſ. w. nach ſich ziehen, trägt der Staat ganz, von allen übrigen mindeſtens die Hälfte, und beſtimmt das Parliament jährlich über die zu verwendende Summe." (— Das Parliament hat einſtweilen 30,000 Pf. dazu ausgeſetzt. —) Die Mitglieder des Vorſtandes ſind:

Dr. Whatley, Erzbiſchof von Dublin,
Dr. Murray, röm. Erzbiſchof von Dublin,
Dr. Sadler, Senior Fellow des Trinitätscollegiums in Dublin,
Dr. Carlisle, Presbyterialgeiſtlicher,
Anthony Rob. Blake, Oberſecretär, und
Robert Holmes, Esq. Advocat.

Intereſſant iſt die Art, in welcher ſich die kirchlichen Partheien über den Punkt ausſprechen, der den Gebrauch der heil. Schrift betrifft. Während die Gemäßigten für die Beſtimmung darüber in dem Plan anführen, daß ja auch in vielen proteſt. Schulen die Bibel nur auswahlsweiſe geleſen werde, urgiren die Strengeren es, daß hier gewiſſe Stellen ſyſtematiſch ausgeſchloſſen und dadurch der Jugend verdächtig gemacht werden.

Wie viel nun von allen Wünſchen, Vorſchlägen und Planen zu einer Verbeſſerung in Kirche und Schulen unter dem göttlichen Segen in Erfüllung gehen oder ſich anders geſtalten werde, das wird der Verlauf des ganzen Kampfes zeigen. Der erſte günſtige Schritt iſt mit der Durchbringung der politiſchen Reformbill durch die Parliamentshäuſer und mit der königlichen Beſtätigung derſelben gethan.

(Die Ueberſicht der kirchenhiſtoriſchen Litteratur in einem nächſten Hefte.)

Berichtigungen.

Jahrg. 1832.

S. 629, 9. ſtatt Buckius, lies Stuckius. — S. 632, 11 v. u. muß der Satz eingeſchoben werden: Ita et nos laedis et illos non placas tibi. Imo vexitas (excitas?) magis, et invidiam provocas, rem tam appertam dissimulans. — S. 866, 10 v. u. l. gaben. — 872, 11 add. man. — 878, b. 5. l. Aebeſius. — 882, 13. v. u. add. ein. — 884. V. 1. Z. 4. ein (.) zu viel; 885, V. 17. eins zu wenig. — 886, a. l. δικαιῶμαι. — 894, 9. 11. 13. ſt. D. l. Δ. — 898 und 899. ſtreiche 219, 10 u. 27. 295, 36. 280, 4. 384, 20. — 899. bei 348, 37. l. verte sigma in zeta.

Jahrg. 1833.

S. 54, 14 v. u. ſt. er l. Paulus.

Anzeige-Blatt.

Die heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments.

Uebersetzt von

Dr. W. M. L. de Wette.

Zweite umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden. gr. 8.

Nach Verlauf von nicht anderthalb Jahren unter den ungünstigsten Umständen — kann nun dennoch der Verleger die Beendigung dieser neuesten Bibelübersetzung ankündigen, indem so eben der dritte Theil oder das Neue Testament erschienen ist. Der Herr Uebersetzer hat für zwei Classen von Lesern hauptsächlich gearbeitet, 1) für Solche, die sich mit dem Grundtexte der biblischen Bücher beschäftigen, indem er sich bemühte, Schritt vor Schritt dem Urtexte zu folgen und dadurch für den Studierenden der Theologie besonders von größtem Nutzen zu seyn. Diese Uebersetzung soll aber 2) auch ungelehrten Christen, die die Bibel in klarem Sinne rein erbaulich lesen wollen, dienen, und so ist der Herr Uebersetzer in Ton und Sprache hauptsächlich der Luther'schen Uebersetzung gefolgt, hat aber den Fortschritten der Wissenschaften gemäß von der Fülle seiner Gelehrsamkeit dabei den gewissenhaftesten Gebrauch gemacht. Es steht demnach sehr zu hoffen, daß diese Bibel, die bereits in Vieler Händen ist, zu Nutz und Frommen noch mehr verbreitet in Gebrauch kommen werde.

Der Preis, bei schönem Druck und Papier — sie ist in Basel unter den Augen des Herrn Uebersetzers gedruckt — ist möglichst billig zu 4 Thlr. sächs. oder 7 fl. 12 kr. für die 3 Bände angesetzt (die frühere Ausgabe in 6 Bdn. kostete 11 Thlr. 16 gl. oder 20 fl. 6 kr.).

Ferner sind in meinem Verlag folgende kleine besonders für die theologische Welt bestimmte Schriften erschienen:

Anregungen. Erste Nummer. Auch unter dem Titel: **War Shakespeare ein Christ? Shakespeare war nicht ganz Shakespeare. Oder: über das geistliche Prinzip in der romantisch-dramatischen Poesie. 8. geh. 8 gl. oder 30 kr.**

Der Verfasser dieser kleinen Probe, ein protestantischer Geistlicher im Großherzogthum Baden, Dekanats Mosbach, will sich vor's erste zwar nicht nennen, doch scheut er auch das Tageslicht nicht, das er in der Christenwelt angezündet weiß, nur getrübt in dieser Zeit durch so vieles putzen und heller machen wollen, daß es fast zu verlöschen droht. Sie wird mitunter Geschrei erregen, vielleicht zum Zeichen, daß der rechte Fleck getroffen; übrigens sind Anregungen keine Aufregungen, wie man wohl unterscheiden wird.

Diesem folgt:

Boden, W. A., gewesener College an der Schule zu Jever, Sendschreiben an Herrn Prof. Ewald in Göttingen über hebräische Grammatik. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

Nur ein Bogen, aber, wie der Verf. glaubt, von solchem Belange, daß er nicht einmal erlaubte, ein oder zwei, wie es schien, harte Ausdrücke zu mildern, wogegen einige Druckfehler unterlaufen sind, wie S. 4 statt Fritzsch — Fritsch; entgegensetzt statt entgegengesetzt, auf derselben Seite; dann S. 14: mit etwas von Contemplation, wo mit zu streichen ist; dann ist auf derselben Seite am Ende Ihrer statt ihrer und so umgekehrt, S. 15 bald am Schlusse sich Ihren statt ihren Diensten ꝛc. zu setzen. Von demselben Verf. ist dann auch noch eine

Predigt, gehalten zu Jever. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

erschienen, die in homiletischer Hinsicht wohl nicht als Muster anerkannt werden wird und die vielleicht auch nicht einmal in dieser Form gehalten worden; indessen gesprochen vom Herzen zum Herzen und Zustände berührend, die nicht nur in Jever, sondern auch andrer Orten zu treffen und zu beherzigen sind.

Schließlich noch ein Büchlein, für Theologen und Pädagogen, aber auch für andere Leser bestimmt und betitelt:

Erfahrungen eines jungen Magisters. 8. geh. 20 gl. oder 1 fl. 30 kr.

Wenn in unserer verwirrten Zeit die Masse nicht Gestalt gewinnen kann, weil sie spröde ist und nicht zu einen, so ist vielleicht unser Magister geeignet, Ansichten des Lebens zu wecken, die unsern Zustand erkennen lehren, indem er uns auf unser Inneres zurückführt und die gute alte Zeit des Nachdenkens in Unbefangenheit und Milde wieder erscheinen läßt, die lebte und leben ließ; ihr Ziel indeß wohl im Auge habend, aber ruhig und gefaßt es erstrebend in christlicher Demuth und ohne Falsch.

Heidelberg, Ende September 1832.

Der Verleger vorstehender Schriften

J. C. B. Mohr.

Von der historisch-politischen Zeitschrift, herausgeg. von Leop. Ranke, ist das 3te Heft erschienen.

Inhalt: 1) Die preußische Städteordnung. Von Savigny. 2) Ueber die neuesten Veränderungen im Königreich Sachsen. 3) Das preußische Zollwesen. Von H. 4) Auszüge aus italienischen Flugschriften. 5) Die Theorie und die öffentliche Meinung in der Politik. Fragmente. 6) Die Kammer von 1815. (Zur französischen Geschichte vom 8. Julius 1815 bis 5. September 1816.)

Vom Journal für Prediger, herausgeg. von Bretschneider, Neander und Goldhorn, Halle bei Kümmel, ist so eben das 1te Heft des 2ten Bandes vom Jahrg. 1832, oder das 1te Heft des 81ten Bandes der ganzen Reihenfolge, an alle Buchhandlungen versendet. Im Jahre erscheinen 2 Bände à 3 Hefte, und kostet jedes Heft 16 gl., oder der Band 2 Thlr.

Halle, 28. Sept. 1832.

C. A. Kümmel.

Bei Carl Hoffmann in Stuttgart ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

J. T. Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des neunten Kapitels des Briefes Pauli an die Römer. gr. 8. br. Pr. 18 gl. oder 1 fl. 12 kr.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an den Univerſitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Abhandlungen.

1.

Allgemeine Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie.

Von

H. Ritter,

Professor der Philosophie in Berlin.

Da die Geschichte der Philosophie, welche ich herauszugeben begonnen habe, bereits den Zeiten sich genähert hat, in welchen die durch das Christenthum angeregten Ideen Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie zu äußern beginnen, hat meine Aufmerksamkeit auf das Wesentliche und auf den Gang dieses Einflusses wiederholt sich lenken müssen. Die Fragen, welche hierbei in Anregung kommen, sind nicht leicht zu lösen. Sucht man einen Ueberblick über das Ganze, so verzagt man fast, den richtigen Gesichtspunkt für die Zusammenordnung zu finden. Geht man in das Einzelne ein, so überschüttet uns die Masse, und bei der Untersuchung eines jeden einzelnen Abschnitts treten uns eigenthümliche Schwierigkeiten entgegen. Jeder, welcher nicht bloß oberflächlich, sondern in das Einzelne eindringend den Wendepunkt der Geschichte betrachtet hat, welchen die Erscheinung Christi unter den Menschen bezeichnet, muß es erfahren haben, wie groß die Mannigfaltigkeit der Beweggründe ist, welche um ihn herum die Entwicklung leiten und bestimmen. Hier ist ein Hauptpunkt der Gährung in der Menschheit; es scheint auf eine Zeitlang alles wieder in das alte Chaos

ſich zurückſtürzen zu wollen; die Miſchung der Völker, der Anſichten, der Intereſſen wird immer größer; je ſtärker, je ausgebreiteter die Einwirkung der neuen Religion wird, um ſo mehr verliert das römiſche Reich die Leitung der Begebenheiten; kein anderes Volk tritt an ſeine Stelle; unter den nur noch äußerlich zuſammengehaltenen Formen des alten Staats erzeugt ſich allmälig ein neues Leben. Aber ehe dies in der Geſtaltung der äußern Welt ſich offenbaren kann, vergeht noch lange Zeit. So iſt denn bei Unterſuchung dieſer Dinge eine doppelte Schwierigkeit vorhanden, welche zwar bei allen geſchichtlichen Unterſuchungen, doch bei dieſer in einem höhern Grade bemerkt werden kann: auf der einen Seite verwirrt die Mannigfaltigkeit unter einander ſtreitender oder mit einander wetteifernder Intereſſen, auf der andern Seite verbirgt ſich gerade das, was die größte Bedeutung hat, hinter den unſcheinbarſten Formen. Das Chriſtenthum, welches bald die Welt bewegen ſoll, welches jetzt ſchon, genau beſehen, das Größte, das Beſte, das Dauerhafteſte leiſtet, hat es in dieſer Zeit eine Macht gegründet, eine ausgebildete Ordnung des Lebens eingerichtet? Oder hat es in Künſten und Wiſſenſchaften große Ergebniſſe herbeigeführt? Nichts von allem dieſen. Demüthig in jeder Art iſt ſeine Erſcheinung. Es iſt daher nur dem hohen Intereſſe des Gegenſtandes zuzuſchreiben, daß es der ſonſt nicht ſehr erfreulichen Litteratur und Geſchichte dieſer Zeiten an ſorgfältigen Bearbeitern nicht gefehlt hat. Von ihnen haben wir erwünſchte Hülfe erfahren, wenn wir über den erſten Einfluß der chriſtlichen Religion auf die Philoſophie uns zu unterrichten bemüht waren. Nun gehen aber doch viele der Unterſuchungen über die erſten chriſtlichen Jahrhunderte ſo ſehr in das Einzelne ein, daß nicht leicht Jemand, welcher den theologiſchen Studien nicht beſonders ſich gewidmet hat, auf alles merken kann, was für die Beurtheilung dieſer Zeiten ihm von Nutzen

seyn könnte. Es wird ihm schwer werden, seine Auswahl unter den Hülfsmitteln zu treffen. Von einer andern Seite zeigen sich die Schwierigkeiten im weitern Fortschritte dieser Geschichte. Denn je mehr wir uns dem Mittelalter nähern, um so mehr vereinzelnen sich und verschwinden die Nachrichten über das innere Leben; in der weitern Entwicklung des Mittelalters stoßen wir denn freilich auf eine weitläuftige Litteratur, aber auch auf eine Litteratur, welche zum großen Theil nicht durch ihren eigenen Werth, sondern nur durch außer ihr liegende Beziehungen uns Antheil abgewinnen kann. Daher ist es nicht zu verwundern, daß kein Theil der Litteraturgeschichte so sparsam bearbeitet worden, als dieser, besonders wenn wir bedenken, daß wir durch eine Zeit hindurchgegangen sind, welche über die Wissenschaft und die Kunst des Mittelalters zu ungünstig urtheilte, weil sie selbst in polemischem Eifer gegen die Richtungen des Mittelalters sich ausgebildet hatte. Wenn nun auch in den neuesten Zeiten der Widerwille gegen das Mittelalter zum Theil sich gemäßigt, zum Theil in Vorliebe sich umgeworfen hat, so verdanken wir auch diesen Bestrebungen bis jetzt mehr für die Staats- als für die Litteratur-Geschichte, und die Arbeiten für diese sind fast nur bei einzelnen Untersuchungen stehen geblieben, so daß man, auf eine vollständige Uebersicht sein Augenmerk richtend, nicht ohne Grund über Mangel an Vorarbeiten klagen wird. Kommen wir endlich in der Geschichte der neuern Philosophie auf ein lichteres Feld, so treten uns Bedenklichkeiten noch verfänglicherer Art entgegen. Licht ist allerdings dieses Feld so ziemlich, aber warum? Weil wir zum Theil noch mitten in den Bewegungen leben, welche die Entwicklung auf demselben geleitet haben. Wird es hier nicht der größten Vorsicht bedürfen, um die Bedeutung der Erscheinungen nicht aus Parteilichkeit zu verkennen? Je größer der Antheil ist, welchen wir an den

Entwicklungen dieser neuern Zeit nehmen, um so schwieriger ist es, sein Urtheil von Liebe und Haß fern zu halten. Unter uns Deutschen zwar haben wir meistentheils seit Kant eine neue Richtung in der Philosophie genommen, so daß die frühern Bewegungen uns nicht mehr zu berühren scheinen; aber außerhalb unseres Volkes, namentlich unter den Franzosen und Engländern, leben noch die Untersuchungen, welche Baco und Locke, welche Shaftesbury, welche Condillac oder das Système de la nature angeregt haben, und was berechtigt uns nun, für unparteiische Schiedsrichter über die philosophische Richtung dreier Völker uns zu halten? Auch unter uns selbst giebt es noch Parteien, welche zum Theil in die frühern Zeiten zurückreichen. Noch ist der alte Streit zwischen den Freunden des Spinoza und des Leibnitz nicht verschwunden, und wenn wir besonders auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion sehen, so wird man nicht läugnen wollen, daß hierüber noch die verschiedensten Meinungen herrschen, welche auch nicht erst durch Entwicklung der Philosophie seit Kant ihren Ursprung erhalten haben.

Hiermit habe ich einen Theil der Schwierigkeiten angedeutet, welche mir vorschweben, wenn ich an die Geschichte der christlichen Philosophie denke. Um sie nach Kräften zu überwinden, hat es mir gut geschienen, erst eine allgemeine Ansicht von der christlichen Philosophie mir zu entwerfen, welche ich hier mittheile in der Hoffnung, daß besonders einsichtige und gelehrte Theologen mich darauf aufmerksam machen möchten, wenn sie entscheidende Momente für die Beurtheilung der christlichen Philosophie von mir vernachlässigt oder falsch gedeutet finden sollten. Es ist natürlich hierbei nur auf einen kurzen Entwurf abgesehen, auf Andeutung, nicht auf Ausführung der Gedanken.

Wir sprechen von einer christlichen Philosophie ungefähr so, wie wir von christlichen Staaten sprechen, nicht weil in derselben nicht viel Unchristliches sich gezeigt hätte, sondern weil auf ihre Entwicklung die christliche Religion und die christliche Kirche einen entschiedenen Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt, so daß weder das Wesen ihrer Geschichte, noch ihres Bestehens ohne diesen Einfluß begriffen werden kann. Dieser Einfluß ist zu erklären aus dem Verhältnisse der Philosophie theils zur Religion überhaupt, theils zur christlichen Religion im Besondern.

In Beziehung auf das Erstere ist vorauszusetzen im Allgemeinen, daß die eigenthümlichen Entwicklungen des Gemüths in dem nothwendigsten Zusammenhange stehen mit den allgemeinen Entwicklungen der Wissenschaft, weil beide nur verschiedene Seiten der Entwicklung der menschlichen Seele sind, daß aber im Besondern die religiösen Entwicklungen des Gemüths vorherrschend auf die Entwicklungen der Philosophie ihre Wirksamkeit äußern, etwa wie die künstlerischen Entwicklungen des Gemüths auf die Entwicklungen der geschichtlichen Wissenschaften, weil diese die Richtung auf die Erscheinungen, jene auf die Gründe der Erscheinungen mit einander gemeinschaftlich haben. Es ist leicht zu fassen, daß eine kräftige Philosophie sich nur da ausbilden kann, wo eine kräftige Liebe zur tiefern Wahrheit vorhanden ist, d. h. wo das Herz oder das Gemüth des Menschen seine Befriedigung nicht im Sinnlichen, sondern in den vernünftigen Gründen des Sinnlichen sucht. Wer das Sinnliche liebt, der wird auch seine Hoffnung und seine Furcht, seine ganze Seele auf das Sinnliche richten; dabei ist keine wahre Philosophie möglich. Es ist also eine nothwendige Bedingung der Philosophie, daß der Mensch seine Neigung auf etwas Höheres gerichtet habe, und eine jede solche persönliche Neigung enthält ein religiöses Element.

Hiernach ist nun der Einfluß der Religion überhaupt auf die Philosophik nur als ein Einfluß einer Richtung des Geistes auf die Erkenntniß des Geistes zu denken. Diese Richtung des Geistes kann zwar auch in einer Lehre sich äußern, sie ist aber nicht mit der Lehre zu verwechseln, und es kann daher wohl gesagt werden, die Philosophie sey in ihrer geschichtlichen Entwicklung von jeher von der Religion abhängig gewesen, ohne daß dadurch die Freiheit der philosophischen Erkenntniß, welche zu ihrem Wesen gehört, aufgehoben würde. Etwas anderes würde es seyn, wenn die Religion eine Lehre wäre. Denn unter dieser Bedingung würden wir sagen müssen, entweder diese Lehre sey selbst Philosophie, d. h. freie, allein aus der Vernunft geschöpfte Erkenntniß, oder sie sey nicht Philosophie, sondern eine irgend woher empfangene und auf einem der Vernunft fremden Ansehn, sey es der Sinne oder der Ueberlieferung, beruhende Annahme. Und in beiden Fällen könnte die Philosophie nicht von der Religion abhängig seyn, in dem ersten nicht, weil sie entweder mit der Religion eins wäre oder die Religion in sich befaßte, in dem andern Falle aber nicht, weil die Erkenntniß nicht philosophisch ist, welche von einer Annahme abhängt. Ist dagegen die Religion eine Richtung des Gemüths, so hindert nichts, daß sie die Philosophie von sich abhängig mache oder die Grundlage einer Philosophie werde. Denn die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion wird alsdann nur darin bestehen, daß ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände der Untersuchung gelenkt wird. Sie wird erregt werden, die Wahrheit dieser Gegenstände anzuerkennen und zu erforschen, ohne ihre Lehren aus der Religion zu schöpfen. Das Verhältniß der Philosophie zur Religion ist mithin ein ganz anderes, als das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik einer Religion; von der Religion kann die Philosophie abhängig seyn, nicht aber von der Dogmatik.

Die christliche Religion aber im Besondern hat einen größeren Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, als eine jede andere Religion, weil sie sich geeignet gezeigt hat, Religion der Völker zu seyn, welche in den neuern Zeiten mit dem größten Erfolg die Wissenschaften betrieben haben, und mit der wissenschaftlichen Entwicklung dieser Völker in eine nähere Berührung zu treten, als eine jede andere Religion früherer Völker. In dieser Rücksicht würde die christliche Religion nur mit der Religion der Griechen verglichen werden können, weil kein anderes Volk der alten Zeit eine Philosophie entwickelt hat, welche mit der neuern Philosophie sich vergleichen könnte. Bei den Griechen aber steht die Philosophie gar nicht in so genauer Verbindung mit ihrer Religion als bei den christlichen Völkern, was aus der Natur der griechischen Vielgötterei erklärt werden muß. Diese ist nemlich den dichterischen und überhaupt den künstlerischen Bestrebungen näher verwandt als den philosophischen Gedanken, welche den letzten Grund der Erscheinungen und den einheitlichen Gegenstand der Wissenschaft aufsuchen. Daher hat der Polytheismus wohl einigen Einfluß auf die Gestaltung der griechischen Philosophie ausgeübt, aber wenigstens in den besten Zeiten dieser Philosophie ist derselbe nicht sehr weitgreifend gewesen. Deswegen kann man auch nicht wohl von einer heidnischen Philosophie sprechen, es müßte denn zu der Zeit seyn, in welcher die polytheistische Ansicht gegen die christliche Religion durch sophistische Künste vertheidigt werden sollte, in den Zeiten der Neu-Platoniker. Auf die griechische Philosophie in der Zeit ihrer Blüthe hat die sonstige Eigenthümlichkeit des griechischen Charakters eine viel größere Einwirkung gehabt, als die Religion. Ueberdies bezeichnet uns ja das Heidnische nur einen sehr vagen Collectiv-Begriff.

Daß die neuere Philosophie gerade durch die christ-

liche Religion angeregt worden ist, können wir nicht für zufällig halten. Denn wenn wir es auch als zufällig annehmen wollten, daß die christliche Religion in ihrer Verbreitung auf die Völker gestoßen, welche den meisten wissenschaftlichen Trieb besaßen, so würde doch ihre philosophische Bildung an das Christenthum sich nicht haben anschließen können, wenn in demselben nicht ein erregendes Element für die philosophischen Ideen gelegen hätte. Ueberdies hat diese erregende Kraft des Christenthums nicht bloß bei den neuern Völkern sich bewährt, sondern auch bei den alten Völkern, indem unter diesen zugleich mit der Verbreitung der christlichen Religion auch ein neuer Antrieb zur Philosophie sich ergab. Besonders auffallend ist dies bei den lateinisch Gebildeten, welche früher in der Philosophie nur von der griechischen Bildung abhängig durch das Christenthum zu einer eigenen philosophischen Ansicht gekommen sind und so den Grund der Philosophie gelegt haben, welche nachher von den neuern Völkern nur weiter ausgebildet worden ist. In dieser Rücksicht ist uns vor Allem die Lehre des heiligen Augustinus wichtig, welche die Grundlage der Philosophie des Mittelalters bildet.

Es kann nicht auffallen, daß die christliche Religion einen stärkern Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, als jede frühere, besonders als die Religion der Griechen und der Römer, wenn man nur einigermaßen den Unterschied der alten und der christlichen Religion vor Augen hat. Und wahrlich dieser Unterschied trägt die stärksten Züge an sich. Wir wollen die tiefere Bedeutung der älteren Religionen nicht verkennen, aber auch bei dieser tiefern Bedeutung zeigen sie sich gegen das Christenthum nur wie dunkle Vorahndungen gegen das klare Licht der Wahrheit gehalten. Dieser starke Gegensatz wird überdies noch stärker dadurch, daß die ursprüngliche Wahrheit, welche auch im Heidenthum war,

durch die Masse des Aberglaubens überschüttet, kaum noch erkannt oder gefühlt werden konnte. Sehen wir auf den Volksglauben der Griechen, der Römer und der übrigen heidnischen Völker, so kann man wohl nicht verkennen, daß bei ihnen die wahre Erkenntniß Gottes trotz ihrer Religion sich Bahn gebrochen hat, während sie bei den Christen Hand in Hand mit der Religion gehen konnte. Etwas anders stellt sich bei den Juden das Verhältniß der Religion zur Philosophie, aber nicht günstiger. Denn indem die Religion bei den Juden Alles zu bemeistern strebte, mußte sie auch die philosophische Entwicklung zurückhalten.

Wir müssen wohl etwas genauer in die Vergleichung der alten Religionen mit der christlichen eingehen, wenn wir den Einfluß der einen und der andern auf die Philosophie schätzen wollen. Doch bei der Schwierigkeit der Sache wird es nöthig seyn, einige allgemeine Grundsätze für die Vergleichung vorauszuschicken. Die Schwierigkeiten liegen besonders darin, daß wir weder unter den Nicht-Christen das Nicht-Christliche, noch unter den Christen das Christliche an irgend einer Stelle ganz rein zu finden hoffen dürfen. Es ist anerkannt, daß es einer Reihe von Entwicklungen bedurft hat, um das Christenthum der Gesinnung, den Sitten und den Meinungen der Menschen anzueignen, ja daß noch jetzt der Proceß fortschreitet, in welchem dies geschehen soll. Dies in seiner ganzen Bedeutung zugegeben, werden wir nicht leugnen dürfen, daß wir auch jetzt noch nicht zu einer reinen und völligen Anschauung des Christlichen gelangen können. Das reine Christenthum muß vielmehr als ein Ideal angesehen werden, welchem die Menschheit nur mehr und mehr sich nähern kann. Daher muß man das schwierige Geschäft übernehmen, in der christlichen Gemeinschaft selbst das Christliche von dem Nicht-Christlichen zu unterscheiden und wir dürfen uns in unserer Anschauung vom Christenthume

Es muß wohl allerdings zugegeben werden, daß es einen höhern Standpunkt geben könne für die Beurtheilung des Christenthums und für die Vergleichung desselben mit andern Religionen, als den im Christenthum selbst. Ein solcher Standpunkt wird vom Christenthum anerkannt, denn es betrachtet sich nur als ein Mittel, als einen Glauben, welcher zum Schauen, als einen Lebenswandel, welcher zur Seligkeit führen soll. Ueberdies wird der Religiöse, welcher sich selbst versteht, nicht anstehen zuzugeben, daß neben der religiösen Entwicklung noch andere Zwecke des Menschen liegen, welche er nicht vernachlässigen darf und welche ihrem Inhalte und ihrer Form nach nicht aus der Religion hervorgehen, wenn man nur zugleich so billig ist, auch dagegen der Religion zuzugestehen, daß ihre Gesinnung alle die Entwicklungen des menschlichen Geistes, welche nach jenen Zwecken streben, durchdringen solle. Mit einem Worte, es giebt ein höchstes Gut für den Menschen und die Religion ist nicht dieses höchste Gut, sondern nur eines der nothwendigen Mittel, durch welche wir zu ihm gelangen sollen, und da nur ein jedes Mittel nach dem, was es für den Zweck leistet, beurtheilt werden muß, so würde man wohl einen höhern Standpunkt haben für die Beurtheilung der Religion und ihrer verschiedenen Formen, wenn man eine Kenntniß des höchsten Guts hätte. Ohne nun leugnen zu wollen, daß wir irgendwie eine Kenntniß des höchsten Guts haben, müssen wir doch bemerken, daß wir, die wir im Christenthum stehen, über die Religion nur in dem Bewußtseyn urtheilen können, daß die christliche Religion die wahre und die beste Religion sey, d. h. die Religion, welche das religiöse Bedürfniß des Menschen vollkommen befriedige. Denn unsere Kenntniß des höchsten Guts in Beziehung auf die Religion reicht eben nur soweit als das Ideal der Religion, welches wir aufgefaßt haben, und so lange wir in der christlichen Religion stehen, wer-

den wir auch dies Ideal in der christlichen Religion finden, so daß es uns unmöglich ist, die christliche Religion für mangelhaft zu halten im Vergleich mit andern Religionen, vielmehr müssen diese uns als unvollkommene Entwicklungen der Religion erscheinen, welche ihren Zweck in der vollkommenen Entwicklung der Religion, d. h. im Christenthume haben. Auf diesem Standpunkte stehend müssen wir also die Erscheinung des Christenthums unter den Menschen als den Abschnitt in der Geschichte betrachten, in welchem die Menschheit sich zur wahren Religion bekehrt und in Gott ein neues Leben zu führen begonnen hat. Christliches und Nicht-Christliches stehen hiernach einander entgegen, wie das gottselige und das weltliche Leben der Menschheit.

Nun muß aber nicht übersehen werden, daß der Unterschied zwischen dem gottseligen und dem Leben in weltlicher Gesinnung, sobald er auf einen einzelnen Menschen oder auf die ganze Menschheit angewendet wird, nicht darin liegen könne, daß jenes nur von gottseligen Gesinnungen, dieses dagegen nur von weltlichen Lüsten bewegt würde, sondern er ist nur darin zu suchen, daß in diesem die Liebe und der Gedanke Gottes nur zerstreut, gleichsam nur als Fremdling in unserer Brust vorkommt, während das religiöse Leben die Gott ergebene Gesinnung zu ihrem Mittelpunkte hat, wobei es jedoch immer noch vorkommen kann, daß die Gott vergessene Gesinnung uns in schwachen Stunden überrascht. Es ist daher das christliche von dem vorchristlichen Leben der Menschheit daran zu unterscheiden, daß jenes in zusammenhängender, dieses aber nur in sporadischer Form das Bewußtseyn des Göttlichen entwickelt. Hieraus ist es zu erklären, daß in der alten Geschichte die religiösen Vorstellungen nur einen geringen und nicht durchgreifenden Einfluß auf den Gang der Weltgeschichte gehabt haben, während in der neuern

Geschichte die Hauptabschnitte der Entwicklung von religiösen Bewegungen ausgehen a).

Wenn auf solche Weise der Unterschied zwischen dem Christlichen und dem Nicht-Christlichen aufgefaßt wird, so wird man es nicht zu unternehmen haben, irgend eine besondere Idee nachzuweisen, welche zuerst durch das Christenthum den Menschen bekannt geworden wäre. Es ist wahr, die Religion der alten Völker ist eine ganz andere, als die christliche, aber es ist darum nicht zu behaupten, daß nicht trotz jener Religion in den alten Völkern Gesinnungen und Gedanken sich hätten ausbilden können, welche dem Inhalte nach den Regungen des christlichen Gemüths ganz gleichartig sind, nur daß sie dort als vereinzelte Erscheinungen sich darstellen werden, welche in der großen Masse der weltlichen Umgebungen fast verschwinden, ja welche vielleicht sogar mit Ausartungen gepaart sind, welche den christlichen Charakter gänzlich verleugnen, während sie in der Entwicklung der Menschheit nach Christo einen natürlichen Zusammenhang finden werden, welcher sie befestigt, indem er ihnen eine Stellung ihrem Charakter gemäß gewährt. Daher kann man auch sehr viele Anklänge des Christlichen in der alten Welt und namentlich in der alten Philosophie unter den Erleuchtetsten der Heiden finden,

a) Wir können diesen Punkt nur andeuten. Schon auf die Geschichte der Römischen Kaiserherrschaft übt die Verbreitung des Christenthums einen entscheidenden Einfluß aus. Im Mittelalter ist es unverkennbar, wie die Bekehrung der neuern Völker zum Christenthum, die Ausbildung der Hierarchie, die Kreuzzüge, die allmählige Auflösung der Hierarchie, welche zur Reformation führte, Wendepunkte in der Geschichte bezeichnen. Auch nach der Reformation ist der Einfluß der kirchlichen Spaltungen noch von großer Bedeutung. Von den neuern Zeiten läßt sich in dieser Beziehung noch nicht viel sagen; doch scheint es uns klar zu seyn, daß in der religiösen Gleichgültigkeit oder in den irreligiösen Tendenzen dieser Zeiten Hauptmotive für die Gestaltung der neuesten Geschichte liegen.

und das, was man als den Charakter der alten Religionen bezeichnet hat, findet sich keinesweges überall als Glaube unter den alten Völkern. Nur dies ist allerdings anzuerkennen, daß gewisse Elemente der Richtung des Geistes in dem Sinne eigenthümlich christlich sind, daß sie nicht rein und mit völligem Bewußtseyn in einer andern als in der christlichen Gemeinschaft hervortreten können, obwohl die Ahndung derselben, die Sehnsucht nach ihnen, ja selbst der flüchtige Gedanke derselben — flüchtig, weil er eben unter den ungünstigen Umgebungen sich nicht befestigen kann — sich wohl auch anderswo vorfinden mögen.

In dem heidnischen Polytheismus ist doch noch das Gefühl der Einheit alles Göttlichen. Diese Einheit wird denn auch in der griechischen Philosophie nicht verleugnet. Aber man verkennt die wesentlichsten Unterschiede, wenn man glaubt, daß die Art, wie Gott von den heidnischen Philosophen gedacht wird, dieselbe sey, in welcher die christliche Religion ihn uns zu denken angewiesen hat. Denn wenn auch von jenen anerkannt wird, daß ein höchster Gott alle Dinge in der Welt beherrsche, so finden sie doch nichts Arges darin, wenn der göttlichen Einheit eine Mehrheit niederer Götter zur Seite gestellt wird, welche, wenn auch nicht Alles, doch einen großen Theil der menschlichen Angelegenheiten zu besorgen erhalten habe. Diese Vorstellungsweise ist in der That von den griechischen Philosophen auf eine so dogmatische Weise verfestigt worden, daß es nur von einem oberflächlichen Eingehen in ihre Systeme zeugen würde, wenn man zu dem nicht ungewöhnlichen, sonst auch nicht immer verwerflichen Mittel seine Zuflucht nehmen wollte, dieselbe nur als eine Accommodation an die Volksreligion oder als eine mythische Fiction anzusehen. Man sollte dagegen die Kraft nicht gering anschlagen, welche die Gesinnung eines ganzen Volkslebens auf den Einzelnen ausübt, und von welcher dem wackeren Bürger erst dann eine völlige Ablö-

sung gelingt, wenn die Einheit des Volkes zerfallen ist. Es ist bei den Alten eine fast durchweg herrschende Ansicht, daß nur durch Abstufungen vermittelt der Uebergang aus dem Höchsten in das Niedrigste, und so auch in das Gebiet der irdischen Menschen gelinge. Daher liegt es auch in ihrem Gedankenkreise ganz natürlich, den höchsten Gott nicht als den unmittelbaren Verwalter aller menschlichen Angelegenheiten sich zu denken, sondern als Mittelglieder die gewordenen oder auch die ewigen Götter, ferner Dämonen und Heroen einzuschieben. Je dogmatischer die alte Philosophie sich ausgebildet hat, um so bestimmter sind auch diese Stufen der Vermittlung verfolgt worden. Wenn dabei noch eine unmittelbare Verbindung zwischen dem höchsten Gott und den Menschen angenommen wurde, so war es nur das vernünftige Element unseres Lebens, in welchem man dieselbe ahndete; aber mehr geahndet wurde sie als gewußt, denn die Ansicht der Welt, welche sich ausgebildet hatte, mußte das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in unsere Angelegenheiten wenigstens sehr zweifelhaft machen. Die physischen Lehren der Philosophen nemlich, welche schon von den Zeiten der Pythagoreer an, wenn wir weniger entscheidende Spuren noch älterer Zeiten nicht berücksichtigen wollen, sich festgesetzt hatten, verfolgten die Vorstellung, daß dieses Gebiet des irdischen Daseyns, unvollkommen wie es in allen seinen Theilen ist, unter der Macht der höhern Regionen der Welt stehe und von diesen unmittelbar seiner Gestaltung und dem Princip seines Lebens nach abhänge und daß nur vermittelst dieser höhern Weltkräfte die höchste Gottheit die irdische Vergänglichkeit beherrsche. Der Gedanke, welcher dem astrologischen Aberglauben zum Grunde liegt, beherrscht die griechische Physik, soweit sie nicht entschiedenen Ausartungen sich hingiebt, und verbindet sich mit dem griechi-

schen Polytheismus, indem die Gestirne für die untern Götter gelten.

Damit aber verbindet sich noch eine andere Meinung, welche nicht weniger die Wirksamkeit Gottes in der uns zunächst umgebenden Welt zurücktreten läßt. Sie spricht sich in dem Begriffe der Materie aus. In den Systemen, in welchen dieser Begriff oder auch ein Stellvertreter desselben neben den Begriff Gottes gestellt wird, so daß erst in der Verbindung der Wirksamkeit beider die Welt bestehen soll, ist offenbar eine Beschränkung des göttlichen Einflusses auf die Welt gesetzt. Doch diese Vorstellungsart ist zu wenig wissenschaftlich, als daß nicht die griechische Philosophie bald Mittel hätte suchen sollen, sie zu vermeiden. Nur ist sie so fest dem alterthümlichen Geiste eingepflanzt, daß diese Mittel nicht sowohl darauf ausgehen, den Gegensatz zwischen der Materie und der göttlichen Wirksamkeit in der Welt ganz zu beseitigen, als ihn nur umzudeuten oder abzustumpfen. Einige, wie die Stoiker, scheuten sich nicht, den Begriff der Materie ganz mit dem Begriffe Gottes in Eins zu ziehen, und ihr materieller Gott ist ihnen dann freilich nichts anderes als nur eine mit Vernunft begabte Naturkraft, welche die Nothwendigkeit des Gegensatzes in sich selbst hat. Andern, wie dem Aristoteles und dem Platon, bezeichnet der Begriff der Materie nur die nothwendige Beschränktheit des Weltlichen, und nur darüber sind sie uneinig, worin diese Beschränktheit zu suchen sey und ob sie eine ewige Grundlage oder erst in dem Beginn der sinnlichen Dinge ihre Entstehung habe. Welcher von diesen Ansichten man aber auch folgen möge, es steht dabei fest, daß eine Beschränktheit der Dinge dieser Welt nothwendig sey. Das Uebel in der Welt scheint diesen Philosophen unaustilgbar, denn die materielle Beschränktheit wird sich immerdar mit der göttlichen Wirksamkeit in dieser Welt verbunden finden. Es ist offenbar, wie von dieser Ansicht die Vorstellung

nicht getrennt werden kann, daß Gott in seinem Verhältnisse zur Welt irgendwie beschränkt sey, daß er in der Welt nicht vollkommen sich offenbare, daß nur durch ein gewisses nothwendiges Mittel hindurch sein Wesen und seine Kraft in der Welt sich darstelle.

Hiermit glauben wir in der That den wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellungsweise, welche die alten Religionen anregten, und der Denkart der Christen bezeichnet zu haben. Zwar giebt es noch einige andere Punkte, an welchen man beide charakterisiren kann, aber theils treffen sie nicht so, wie der eben berührte, den Mittelpunkt der Sache, theils sind sie nicht so allgemein und in entschiedenem Gegensatze durchzuführen. Man hat gesagt, die Religion der Griechen sey ihrem Wesen nach Naturdienst gewesen, sie habe daher auch das Göttliche mehr außer als in den freien Thätigkeiten des Geistes zu suchen angewiesen. Allein die Lehre der Philosophen wenigstens, eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles und nicht weniger der Stoiker, ist vielmehr darauf gerichtet, den höchsten Gott in der Vernunft und in dem Busen der Menschen zu suchen, als in der Natur, in welcher vorzugsweise das Walten der niedern Götter und die Beschränkungen der Materie gefunden werden sollen. Und kann man die sittliche Richtung in der Religion der Alten verkennen, wenn man bemerkt, wie die Götter von ihnen vor Allem als Stifter und Bewahrer der Staaten, als Rächer der Blutschuld und des Frevels und überhaupt als Beschützer der gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen verehrt werden? Man hat vielleicht Recht zu sagen, daß mit diesen sittlichen Elementen ihrer Religion mancherlei physische Vorstellungen verknüpft waren, welche in ungeregelter Verbindung das sittliche Gefühl verunreinigen mußten; wir wollen auch nicht darüber streiten, ob das Uebergewicht auf der physischen oder auf der ethischen Seite gelegen habe; aber gewiß fehlte es auch

den alten Religionen nicht an solchen Erregungen des Gemüths, welche die ethische Seite der philosophischen Forschung beleben konnten, ja wenn wir auf die größern Massen des bisherigen Erfolgs sehen, so müssen wir zugeben, daß die Richtung, welche die neuere Philosophie von ihrem Anfange an bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts genommen, zu so großartigen Gestaltungen der Ethik es nicht habe bringen können, als die Forschungen der Sokratischen Schulen in Ethik und Politik aufzuweisen haben.

Auf das Politische der alten Religionen sehend, hat man auch darin den Unterschied des Christlichen und des Nicht-Christlichen gesucht, daß jenes zuerst die Einsicht von der Gleichheit aller Menschen vor Gott verbreitet habe, während die alten Religionen nur Verehrungen von Volksgöttern gewesen wären, wobei nothwendig eine angestammte Verschiedenheit der Menschen vor ihrem Volksgotte festgehalten werden müsse. In diesem Punkte findet man die Götterverehrungen der Heiden auf gleicher Stufe stehend mit dem Gottesdienste der Juden. Man beruft sich dabei auch auf den strengen Unterschied bei den Alten zwischen Barbaren und Volksgenossen, auf die Grausamkeit ihrer Kriege und auf das Recht der Sklaverei, welches selbst von den freisinnigsten Philosophen vertheidigt wurde. Diese Ansicht trifft allerdings einen bemerkenswerthen Punkt der alterthümlichen Denkart und der Religion, welcher diese Denkart entsprach. Doch darf man nicht glauben, daß in ihm das beharrliche Wesen der alten Vorstellungsweise ausgedrückt sey, vielmehr nur eine Entwicklungsstufe möchte er bezeichnen, durch welche die alten Religionen hindurchgegangen sind, während sie doch auch schon den Keim eines freiern Bewußtseyns von der allgemeinen menschlichen Würde in sich trugen. Wenigstens ist es gewiß, daß auch ohne die christliche Offenbarung, daß auch vor derselben das Unrecht der Sklave-

rei eingesehen wurde, daß man den Krieg nicht nur unter Griechen, sondern unter Menschen überhaupt als eine unnatürliche Aufregung zu betrachten anfing, daß endlich die Ansicht hervortrat, alle Menschen seyen eine Heerde Gottes und gleichen Rechts und Werthes vor ihm, wenn sie nur als brauchbare Glieder seines allgemeinen Staates sich bewährten. Doch wir wollen hierauf weniger Gewicht legen, weil bei genauerer Betrachtung allerdings sich zeigt, daß diese Lehren meistentheils erst in den spätern Zeiten hervortreten und mit den Spuren des Verfalls verbunden sind, welcher die alten Religionen und die alte Denkweise treffen mußte, ehe die Menschheit für die christliche Gesinnung reif wurde. Daß im Alterthume allerdings die ausschließend volksthümliche Gesinnung eine große Gewalt hatte, das sehen wir denn wohl daran, daß die tiefsten Philosophen, wie Platon und Aristoteles, die Sklaverei für eine Anordnung der Natur und die Jagd auf die sklavisch gesinnten Barbaren für einen gerechten Krieg erklären konnten. Dagegen gilt uns als ein sicherer Beweis dafür, daß diese Ansicht nicht eigentlich in dem Wesen der alten Religion gegründet war, die Uebereinstimmung, welche von den Alten selbst in den Grundzügen der Gottesverehrungen verschiedener Völker gefunden wurde. Wenn der Grieche und der Römer seine Götter in Syrien, in Aegypten und Libyen wiederfinden konnte, so mußte er sie nicht bloß für Götter seines Volkes ansehen, und wenn er unter fremden Namen dieselbe Gottesverehrung, denselben religiösen Sinn wieder erkannte, so setzte dies voraus, daß seine Ansicht von dem Wesen der Religion sich nicht an zufälligen Aeußerlichkeiten hielt, sondern eine Regung des menschlichen Geistes voraussetzte, welche überall dieselbe unter verschiedenen Formen sich äußern könnte. Wie hätte es anders seyn sollen, da doch wirklich in der Verehrung der alten Götter schon die Verehrung sittlicher Zwecke und natürlicher Kräfte, in

welchen das Göttliche sich uns offenbart, sich erkennen läßt, und da es nicht zu verkennen war, daß in diesen Zwecken und Kräften das Göttliche von verschiedenen Völkern gefunden werden konnte und gefunden worden war.

Bedenken wir uns recht, so möchten wohl die so eben angeführten Arten, das Nicht-Christliche im Alterthum von dem Christlichen zu unterscheiden, nur einzelne und keineswegs nothwendige Aeußerungen des Princips bezeichnen, auf welches wir die von uns früher angegebenen Unterschiede zurückführen können. Denn ist es nicht klar, daß jenen Lehren des Alterthums die Ansicht zum Grunde liegt, es könne die göttliche Macht und Güte in der Welt, welcher wir angehören, nicht vollkommen sich darstellen, nicht rein sich offenbaren? Ihre Offenbarung wird gedacht als gebrochen von der Nothwendigkeit des Uebels und vermittelt durch weniger vollkommene Zwischenwesen. Wenn daher auch das Göttliche in der Vernunft unmittelbar sich zu verkündigen strebe, so trete doch das Physische, Körperliche oder Materielle immer als ein verunreinigendes Element in unser Leben ein. Von dieser Verunreinigung würden wir nie befreit werden. Möchte man auch das Materielle als ein Mittel zum Guten betrachten, so würde es doch als ein Mittel angesehen werden müssen, welches die völlige Erreichung des Zwecks verhindere a). Hiernach mußten die physischen Hemmungen den Alten unüberwindlich erscheinen und die Natur mußte ihnen freilich noch in einer ganz andern Bedeutung hervortreten, als uns, welche wir überzeugt sind, daß alle Uebel der Natur, über welche wir klagen, Schickungen Gottes sind zu seinem großen Werke, der Erlösung von allem Uebel. Das Gefühl des Uebels ist bei den Alten viel tiefer als bei uns; ihre Klagen darüber enden nicht. Zu diesem Gefühle gehört auch ihre Meinung, daß

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 305 f.; Bd. 3. S. 701 f.

die Unterschiede der Völker die ewige Form der Natur haben, daß einige Völker zu dienen bestimmt sind, andere zu herrschen; es kann bei dieser Meinung nicht gehofft werden, daß einst alle Hemmungen und Reibungen unter den Menschen in allgemeine Harmonie sich auflösen werden. Mit einem Worte die Alten kennen nicht die Erlösung der Menschheit von allem Uebel, wenigstens kennen sie dieselbe nicht so wie wir, als eine allgemeine und vollständige. Dies ist das eigentlich Christliche, das Gefühl der Erlösung der Menschheit überhaupt, welches nicht getrennt werden kann von dem Gefühl der Erlösung durch Christum, weil eben an die Erscheinung Christi unter den Menschen das Gefühl der Erlösung sich angeschlossen und von da in der Menschheit sich fortgepflanzt und entwickelt hat. Doch dies auseinanderzusetzen würde mehr von theologischem Interesse seyn, als zu dem Zwecke gehören, welchen wir hier verfolgen. Wir gehen daher lieber zu einigen Bemerkungen über, welche Mißverständnisse des so eben Gesagten verhüten sollen.

Was wir früher behauptet haben, daß kein besonderes Element des Bewußtseyns das Christliche von dem Nicht-Christlichen unterscheide, das soll auch hier seine Wahrheit bewähren. Denn wir meinen nicht, daß die Idee der Erlösung oder der Versöhnung des Menschen mit Gott vor Christo gefehlt habe, nur glauben wir zu erkennen, daß sie vor Christo nicht das ganze Bewußtseyn eines Menschen in fester Ueberzeugung durchdringen konnte. Die Sehnsucht nach Erlösung ist uralt. Das Streben, diese Hoffnung zu fassen, wie sollte es nicht überall ansetzen? Nicht zu erwähnen die alten Religionen der Juden und Perser, welche voll sind der Erwartung und Verkündigung eines Erlösers der Welt, auch bei den Griechen und Römern spricht, wenn nicht in einer so bestimmten Einheit, doch fast durch die ganze Mannigfaltigkeit religiöser Gebräuche hindurchgehend, der

Wunsch sich aus, mit den Göttern sich zu versöhnen und von ihnen die Gewähr einer Befreiung vom Uebel zu erhalten. Dies scheint uns in dem Wesen der positiven Religion zu liegen. Denn soll uns die positive Religion nicht etwas offenbaren, was noch nicht offenbar ist? Und ist das noch nicht Offenbare nicht am meisten das uns noch Zukünftige? Daher hat eine jede Offenbarung eine Verheißung der Zukunft, und diese Verheißung, indem sie das religiöse Gefühl irgendwie befriedigen soll, kann nur zur Beruhigung der Seele über das gegenwärtige Uebel zu dienen bestimmt seyn. So wie aber die polytheistischen Religionen eine Vielheit der Götter kennen, so haben sie auch eine Vielheit der Verheißungen und daher können diese auch nicht auf ein letztes Ziel, auf die Einheit einer vollendeten Entwicklung gehen. Hieraus möchte es zu erklären seyn, warum bei Griechen und Römern die Hoffnung auf eine völlige Erlösung nicht gefunden wird oder wenigstens nicht entschieden hervortritt. Aber auch in den monotheistischen Religionen des Alterthums ist nur die Verheißung auf eine zeitliche Erlösung, welche entweder in der Erreichung irgend eines irdischen Guts oder auch in einer höhern Einigung des menschlichen Geistes mit Gott gesucht wird, nur daß auch hierbei die Vorstellung noch herrscht, daß in dem nothwendigen Wechsel der Dinge aus der Einigung wieder der Zwiespalt und ein neuer Kreislauf der Dinge sich erzeugen müsse. Wie sehr nun auch diese Vorstellungen von der Verheißung, welcher wir vertrauen, abstehen mögen, so muß man doch nicht glauben, daß nicht auch ihnen die Hoffnung auf eine endliche Erlösung zum Grunde liege, nur freilich auf eine unentwickelte und unbewußte Weise, in einer ganz ähnlichen Art, wie auch in dem Streben nach einem vergänglichen Gute das Streben nach dem höchsten Gute und in dem Streben nach einer besondern Erkenntniß das Streben nach dem absoluten Wissen sich

verkündet. Das aber, was unbewußter Weise dem Streben des menschlichen Geistes zum Grunde liegt, das gelingt denn wohl zuweilen der Philosophie an das Bewußtseyn zu ziehen. Und so mögen wir es uns erklären, daß auch die Lehren der alten Philosophen nicht ganz leer sind von einer Hoffnung, welche über das Maaß des Bewußtseyns ihrer Religion hinausgeht. Wir wissen es, daß selbst die alten Religionen nicht ganz ohne die Erwartung der Unsterblichkeit waren. Dies hatten denn auch die Philosophen aufgenommen und zum Theil wenigstens erschien ihnen das Fortleben des Geistes in einer würdigen Art. Es ist besonders Platon, welcher bei diesem Lehrpunkte verweilt und welcher zuweilen eine Hoffnung äußert, welche eines Christen nicht unwürdig seyn würde, die Hoffnung, daß die Seele des Weisen frei von den körperlichen Beschränkungen eines reinen Schauens Gottes sich erfreuen werde. Allein müssen wir nicht gestehen, daß dieser Gedanke wie ein Fremdling unter den übrigen Lehren des Philosophen steht a)? Daß er auch nicht zu der allgemeinen Hoffnung, welche der Christ nicht für sich allein, sondern auch für seine Brüder hegt, sich erhebt, sondern die Seele des Weisen vereinzelt? Wir können es uns nicht verhehlen, daß die Ansicht der Alten von der Welt und von den Verhältnissen des Menschen zu ihr eine reine Hoffnung der zukünftigen Vollkommenheit nicht zuließ. Ihre Klagen über die menschliche Beschränktheit, deren Größe sie mehr nach den äußeren Verhältnissen, als nach der innern Kraft maaßen, sind allgemein; sie fühlen zu tief die Menge und Größe des gegenwärtigen Uebels, als daß sie mehr erwarten könnten, als nur eine theilweise Verbesserung, welche noch immer mancherlei Rückfällen ausgesetzt seyn dürfte, und sollten sie ja einmal den Gedanken gänzlicher Abhülfe des Uebels

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 382 f.

fassen, so können sie ihn doch nicht festhalten, weil sie in sich selbst und außer sich nur Entzweiung und Kampf erblicken. Wessen Gemüth zur vollen Hoffnung sich nicht erheben kann, dessen Gedanken sind unfähig, den vollen Einklang der weltlichen Entwicklung anzuerkennen; begnügt er sich nur nicht mit einer leichtsinnigen Ansicht von der Bestimmung des menschlichen Geistes, so wird er doch entweder in sich bald verzagen, bald hoffen oder zur Entsagung für sich selbst sich wenden müssen. In diesem Fall sind die größten der alten Philosophen a). Es ist nicht zu verkennen, wie das Vertrauen, welches man zu sich selbst und zu den Verhältnissen seines Lebens gewonnen, wie die Einigkeit, in welcher man mit sich selbst steht, wie die Kraft des Willens, deren Regungen man in sich erfährt, auf die Ansicht wirken müssen, welche man von dem Menschen, von der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott zu fassen geneigt ist. Wenn wir nun anzunehmen haben, daß im Alterthum die Menschheit noch nicht durchdrungen war von den kräftigen Regungen des Willens, welche das Christenthum gründeten und in ihm die Hoffnung der ewigen Seligkeit erregten, so wird denn auch daraus folgen, daß die philosophischen Systeme der Alten einer folgerechten Ansicht der Welt sich versagen mußten, welche von der Ueberzeugung ausgeht, daß von Gott, dessen Güte und Macht keine Schranken hat, alles zu einer unbedingten Vollkommenheit bestimmt sey.

Wir haben schon früher gezeigt, wie die Hoffnungslosigkeit der Alten auch auf ihre Lehren von Gott und von dessen Verhältniß zur Welt einwirken mußte. Wo kein völliges Vertrauen zu Gott ist, da kann die Idee Gottes nicht rein hervortreten, da kann man zwar zuweilen, aber nicht auf folgerechte Weise den Gedanken verfolgen, daß die Kraft und das Wesen Gottes die ganze

a) Ebendas. Bd. 3. S. 701 f.

Welt durchdringe und in allen Beziehungen ihre Entwicklung leite. Darum fürchteten oder hofften die Alten gegen ihre eigene beſſere Einſicht von dem, was die Idee Gottes fordere, noch Schaden oder Hülfe von niedern Mächten oder von der nothwendigen Gewalt der Materie, mochten ſie dieſelbe in Gott ſelbſt hineinlegen oder ſie nur als die Nothwendigkeit der weltlichen Dinge betrachten. Es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt die Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie. Eben jene Annahmen waren es, welche durch die Einwirkung des Chriſtenthums auf die Wiſſenſchaft allmählig fallen mußten, und wer nun den Einfluß dieſer Annahmen faſt auf alle höheren Forſchungen der Wiſſenſchaft bedenkt, der wird wohl nicht verkennen, daß durch das Chriſtenthum in die Philoſophie ein neuer Gang der Entwicklung kommen mußte. Doch es iſt dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß, daß nur allmählig die chriſtliche Geſinnung in die Philoſophie umgeſtaltend eingriff, ſo wie ſie auch nur allmählig das Leben umgebildet hat. Noch lange konnten dabei Formen der Wiſſenſchaft beſtehen, welche der chriſtlichen Denkweiſe fremd waren; der Widerſpruch zwiſchen jenen und dieſer wurde nicht ſogleich bemerkt, ja ſelbſt in neuen Formen der Wiſſenſchaft konnte die alte Denkweiſe neben der chriſtlichen ſich wieder geltend machen.

Haben wir die Aufgabe hiermit bezeichnet, in deren Löſung der Begriff der chriſtlichen Philoſophie ſich überhaupt entwickeln ſollte, ſo werden wir auch wohl nicht leugnen dürfen, daß dieſe Aufgabe noch nicht als vollſtändig gelöſt zu betrachten ſey, weil eben auch die chriſtliche Philoſophie noch nicht ihre Vollendung erreicht hat. Wir würden uns ſchon genug geleiſtet zu haben glauben, wenn wir auch nur dies von dem gegenwärtigen Standpunkte der chriſtlichen Philoſophie mit Recht behaupten dürften, daß ſie zu einem deutlichen Bewußtſeyn ihrer Aufgabe gelangt ſey. Denn damit wäre ihr

wenigstens die Hoffnung eines weniger schwankenden Fortschritts erregt, als sie bisher gehabt hat. Dies aber ist die größte Schwierigkeit bei dem Bestreben über den Begriff der christlichen Philosophie sich Rechenschaft zu geben, daß sie ihr Ende noch nicht erreicht hat, wobei uns nichts Anderes übrig bleibt, als aus einem Bruchstücke, aus einem Anfange derselben über sie zu urtheilen. Dies Urtheil wird überdies noch dadurch erschwert, daß die vorher erwähnten Schwankungen in dem Fortgange der christlichen Philosophie verwirren und in dem großen Zeitraume, welcher vor unsern Augen liegt, sehr verschiedenartige äußere Einflüsse den Gang der Philosophie zuweilen befördert, zuweilen gehemmt haben.

Wir sind nemlich nicht der Meinung, welcher Einige bei Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu folgen scheinen, daß der menschliche Geist wesentlich nur die eine Bestimmung habe, die Philosophie auszubilden. Wenn dies der Fall wäre und wir übrigens die Entwicklung des menschlichen Geistes als ein fortschreitendes Ganzes betrachten, so würden wir freilich annehmen müssen, daß auch die Philosophie in einem ungestörten Fortschreiten sich entwickeln müsse, weil nemlich die übrigen Entwicklungen des Geistes in Religion, Wissenschaften, Kunst, Sitten, Staatsleben u. s. w. als jener dienstbar nur in steter Uebereinstimmung mit derselben gedacht werden könnten. So aber zeigt es sich uns, daß zu einer Zeit der überwiegende Antheil, welchen die eine Seite unseres Lebens in Anspruch nimmt, die übrigen wenigstens in einen vorübergehenden Nachtheil setzt, und daß erst später, wenn die Neigung nach der einen Seite bis auf einen gewissen Grad befriedigt worden, auch den übrigen Seiten alsdann hieraus der Vortheil entspringt, welcher bei dem genauen Zusammenhange aller Theile unserer Bildung ihnen als aus der Bildung der einen fließend nicht entgehen kann. So werden wir denn anzuerkennen haben,

wie aus dem Einflusse der übrigen Bildungsweisen auch der Philosophie bald Vortheil bald Nachtheil entsteht. Die Philosophie bestimmt zuweilen den Gang der menschlichen Entwicklung, überhaupt aber muß sie ihm folgen.

Wenn wir den ganzen Verlauf der Geschichte von der Zeit Christi an überblicken, so finden wir drei größere Massen, welche sich schon ihrer oberflächlichen Erscheinungsweise nach so sehr von einander unterscheiden, daß niemand die natürliche Absonderung derselben von einander übersehen kann. Die erste Zeit fällt noch der alten Geschichte zu, weil in ihr noch der Geist der alten Völker, wiewohl allmählig absterbend, die meisten Begebenheiten leitet, während der christliche Sinn anfangs sich fast ganz verborgen hält, bald aber doch zu größerem Einflusse sich ausbreitet, überhaupt aber noch mehr innerlich als äußerlich sich bemerkbar macht. Hierauf erfolgt die große Völkerwanderung, welche Europa umgestaltet hat, und von nun an leiten die neuern Völker die Hauptentwicklungen der Geschichte. Aber wir theilen die Geschichte dieser Völker wieder in zwei Theile, in die Geschichte des Mittelalters und in die der neuern Zeit, offenbar, weil wir in diesen beiden Perioden die neuern Völker auf sehr verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung erblicken. Die Geschichte der Litteratur überhaupt und insbesondere der Philosophie wird diesen Eintheilungen der politischen Geschichte nicht genau folgen können; sie wird aber doch auch anzuerkennen haben, daß die großen Massen der Entwicklung, welche in derselben ausgesprochen sind, einen entschiedenen Gang auf ihren Verlauf ausüben mußten. So werden wir sogleich bei der ersten Periode es als natürlich ansehen müssen, daß die äußere Gewalt, welche das weströmische Reich umwarf, zwar auch auf die alte Litteratur und auf die Philosophie einen zerstörenden Einfluß ausübte, daß aber doch nicht sogleich mit der Vernichtung des alten Staats auch

die Vernichtung der alten Litteratur verbunden war. Der erste Abschnitt unserer Geschichte der Philosophie wird daher um ein Bedeutendes weiter sich hinausrücken, als der erste Abschnitt in der Staatengeschichte nach Christi Geburt reicht. Wenn wir alsdann weiter die Geschichte der neuern Völker verfolgen, so werden wir nicht übersehen können, daß ihre Staaten wie natürlich früher sich gebildet haben als ihre Litteratur und ihre Wissenschaften. Was die letztern betrifft, so eigneten sie sich dieselben meistens von den alten Völkern an. Ihre Wissenschaft ist eine fremde Pflanze, welche nur mit der Zeit Wurzeln und Gedeihen in dem neuen Boden gewinnen kann, und es ist hauptsächlich das Christenthum und die christliche Kirche, welche diesen Boden vorbereiten und diese Pflanze auf ihn übertragen. Hierbei kann zuerst nicht von einer eigenthümlichen Volksbildung, welche sich in den Wissenschaften aussprächе, die Rede seyn; die Wissenschaft des Mittelalters ist ihrer Masse nach nicht eine Wissenschaft der Völker, sondern der Kirche, welche unter diesen Völkern sich gebildet hat. Wenn nun aber durch eine innere Entwicklung der neuern Völker eine neue Zeit unter ihnen anbrechen sollte, so war es natürlich, daß diese früher in der Litteratur sich verkündete als in dem Staatswesen, und so ist es denn auch anerkannt, daß vor dem Aufhören des Mittelalters in Beziehung auf die Staatengeschichte die neuere Litteratur sich zu bilden angefangen hat. So wird also der zweite Abschnitt der Geschichte der christlichen Philosophie früher zu suchen seyn als der zweite Abschnitt der Staatengeschichte nach Christi Geburt, umgekehrt wie bei dem ersten Abschnitte, weil nemlich entgegengesetzte Gründe diese Abschnitte herbeiführen, dort die äußere Gewalt, hier die innere Entwicklung. Wenn wir jedoch diese Vergleichung der Staatengeschichte und der Geschichte der Philosophie verfolgen, so müssen wir uns hüten, in ihr den Grund wesentlicher Verschiedenheiten in der philoso-

phiſchen Denkart angedeutet zu finden. Die Verſchiedenheit der Völker und der Staatenentwicklungen, in welchen die Philoſophie zu Tage kommt, kann wohl einen bedeutenden Einfluß auf den Gang des Philoſophirens ausüben, aber der philoſophiſche Gedanke, weil er ein Gemeingut der Menſchen überhaupt zu ſeyn beſtimmt iſt, hat doch in ſeiner weſentlichen Bewegung ein freies Element, welches den äußern Einflüſſen in ſo weit ſich entzieht, als dieſe nur in beſondern Verhältniſſen des äußern Lebens gegründet ſind. Es iſt aber etwas anderes mit den Einflüſſen, welche die Religion auf die Philoſophie ausübte; dieſe betreffen die innerliche Richtung des Gedankens. Wenn die neuere Philoſophie den Namen der chriſtlichen verdient, ſo muß ihr Entwicklungsgang ſeinem Weſen nach von dem Einfluſſe der chriſtlichen Religion abgeleitet werden. Wir kehren daher zurück zur Betrachtung dieſes Einfluſſes.

Wir haben früher bemerkt, wie das Chriſtenthum ſo manches Vorurtheil auch der Philoſophen vorfand, welches erſt überwunden werden mußte, ehe die chriſtliche Religion einen von dieſer Seite unangefochtenen Beſitz von der Geſinnung der Menſchen nehmen konnte. Dieſe Vorurtheile ſtanden in nächſter Beziehung zur Idee Gottes und zu der Art, wie das Verhältniß Gottes zu den Menſchen und zur Welt gedacht werden ſollte. Daher war es auch natürlich, daß die chriſtliche Philoſophie zuerſt in die theologiſchen Unterſuchungen ſich warf, und einen polemiſchen Charakter annahm. Unter Griechen und Römern, auch unter den Orientalen fand das Chriſtenthum wiſſenſchaftlich ausgebildete Vorſtellungsweiſen über Gott und die Welt vor; in ſeinen erſten Anfängen, als es ſich noch mehr an die wiſſenſchaftlich nur wenig gebildeten Klaſſen der Geſellſchaft wandte und faſt nur das unverbildete Wahrheitsgefühl der Menſchen in Anſpruch nahm, hatte es auch nur wenig mit der Philoſophie zu thun, als es aber in die höhern Klaſſen der Geſellſchaft einzu-

dringen begann, mußte es mit der Philosophie in Berührung kommen und die Vorurtheile bekämpfen, welche mit der Philosophie von dem Standpunkte der alten Religionen aus sich verbunden hatten. Der Streit mit der Philosophie konnte aber nur von philosophischem Standpunkte aus geführt werden, und so war denn auch hiermit die Nothwendigkeit einer christlichen Philosophie gegeben. Ehe dieser Kampf ausgekämpft war, vergingen mehrere Jahrhunderte; die Gegner mischten sich mit einander und es trat dann nicht selten das Christliche selbst in einer unklaren Verbindung mit dem Nicht-Christlichen zusammen. Hieraus rechtfertigt sich die Ansicht vieler Kirchenlehrer, daß die Philosophie die Mutter der Ketzereien sey; hieraus sind denn auch großentheils die Streitigkeiten abzuleiten, welche bald, nachdem zuerst im Gröbsten im Kampfe gegen das Heidenthum die Unterscheidungslehren des Christenthums festgestellt worden waren, im Schooße der christlichen Kirche selbst ausbrachen. Das Hauptgeschäft dieser ersten Zeit der christlichen Philosophie war es aber, dem Christenthume in seiner Wirkung auf die wissenschaftliche Lehre Anerkennung gegen die heidnische Philosophie zu verschaffen und so die Kirchenlehre festzustellen. Deswegen kann man diesen Abschnitt in der Geschichte der christlichen Philosophie auch mit dem Namen der Philosophie der Kirchenväter bezeichnen. Ihr Charakter ist, wie gesagt, von der Seite des Inhalts vorherrschend in der Richtung auf die theologischen Ideen, welche das Christenthum angeregt hatte, von Seiten der Form aber vorherrschend polemisch und daher fragmentarisch. Die Kirchenväter haben weder eine systematische Darstellung der Glaubenslehren, noch der Philosophie mit einigem Erfolge versucht. Hiervon kann man zum Theil auch darin den Grund finden, daß zu der Zeit, als das Christenthum in den Wissenschaften wirksam zu werden anfing, auch unter den alten Völkern überhaupt das Stre-

ben nach Einheit und Zuſammenhang der wiſſenſchaftlichen Gedanken und ihrer Darſtellung ſchon ſehr herabgeſunken war.

Wenn wir etwas mehr in das Beſondere eingehen, ſo könnte unſerer Anſicht von der Form der erſten chriſtlichen Philoſophie ein Einwurf gemacht werden, hergenommen von der Philoſophie der Gnoſtiker, welche den Beginn der chriſtlichen Philoſophie bezeichnen. Denn die mythiſch-phantaſtiſche Theoſophie dieſer Männer iſt nicht ohne ein Streben nach ſyſtematiſchem Zuſammenhange, von welchem man der Meinung ſeyn könnte, daß er in den vollſtändigen Werken und Lehren noch mehr hervorgetreten ſeyn werde, als er uns in den noch vorhandenen Bruchſtücken ſich beurkundet. Die polemiſche Richtung dagegen tritt zwar in ihrer Lehre deutlich genug hervor; es ſcheint aber dabei doch die Abſicht geweſen zu ſeyn, mehr durch den Bau des Ganzen und durch die Befriedigung, welche die zuſammenhangende Weltanſicht gewähren ſollte, als durch einzelne Unterſuchungen gegen die Vorausſetzungen der Philoſophen und Theologen zu wirken. Wenigſtens iſt dies von den Gnoſtikern anzunehmen, welche den meiſten philoſophiſchen Gehalt haben, vom Baſilides und den Valentinianern. Aber an ein eigentlich ſyſtematiſches Verfahren iſt doch auch bei ihnen nicht zu denken; vielmehr das Vorherrſchen der Phantaſie, welches in ihren mythiſchen Erfindungen nicht zu verkennen iſt, mußte ein laxes Auseinanderfallen der philoſophiſchen Elemente und eine willkürliche Anordnung der Lehre begünſtigen. Ueberdies ſind die Gnoſtiker nur als der Uebergang von der Griechiſch-Orientaliſchen Denkweiſe zur chriſtlichen Philoſophie anzuſehen, und in der Miſchung des Heidniſchen oder Jüdiſchen mit dem Chriſtlichen, welche bei ihnen gefunden wird, können wir den Charakter der chriſtlichen Philoſophie dieſes Zeitraums nicht rein dargeſtellt finden. Es war natürlich, daß in einem ſolchen Ueber-

gange auch eine mehr systematische Anordnung sich bilden konnte.

Außer diesen Zwittergestalten haben wir alsdann in dem bezeichneten Zeitraume noch zwei Massen der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, von welchen wir die eine der Hauptsache nach als Polemik gegen die philosophischen Ansichten der Heiden, auch der Gnostiker und Anderer, in welchen unchristliche Elemente sich vorfanden, ansehen müssen, die andere aber zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, die verschiedenen Meinungen und Spaltungen in der christlichen Kirche selbst durch Polemik auszugleichen oder wenigstens zu fixiren. In jener sind die Fundamentallehren des Christenthums, das, wodurch sich die christliche von den frühern Denkweisen unterscheidet, der Gegenstand des Streits; in dieser dagegen bezieht sich die Polemik meistens auf die Gegensätze, welche durch das Christenthum in die philosophische Ansicht der Dinge eingeführt worden waren und deren wissenschaftliche Behandlung durch manche äußerste Gegensätze hindurchgehend allmählig sich reinigen mußte. Es versteht sich, daß diese beiden Massen nur nach dem Uebergewichte ihrer Bestandtheile sich von einander unterscheiden. Der Hauptsitz jener ist bei den griechischen, der Hauptsitz dieser bei den lateinischen Kirchenvätern. Sie sind auch der Zeit nach von einander getrennt; denn natürlich fällt der Streit um die Feststellung der Unterscheidungslehren vor dem Streite um die entgegengesetzten Ansichten, welche in dem Schooße der christlichen Kirche sich entwickeln mußten.

Fast das Erste, was in der Litteratur der Kirchenväter uns entgegentritt, sind die Apologien für die Christen und für das Christenthum. Diese mußten schon auf die philosophischen Lehren der Heiden in polemischer Weise Rücksicht nehmen und bei ihnen finden wir denn auch die ersten Anfänge der christlichen Polemik gegen die Gnostiker, so wie eine Behandlung philosophischer Fragen, welche zwar nicht

abgeneigt war, die alte griechiſche Philoſophie ſich anzueignen, ſie aber doch in chriſtlichem Sinn zu deuten ſtrebte. An die Apologeten ſchließt ſich die Schule der alexandriniſchen Theologen an, in welcher Origenes am meiſten hervorleuchtet. In Beziehung auf ihn könnte uns derſelbe Einwurf gemacht werden, wie in Beziehung auf die Gnoſtiker. Denn die Schrift deſſelben über die Principien ſtrebt nach einer ſyſtematiſchen Form. Aber es gelten auch von ihr dieſelben Einwendungen, welche wir ſchon bei Erwähnung der gnoſtiſchen Lehren vorgebracht haben; auch in ihr verknüpft mehr die Phantaſie als der Verſtand und in den verbindenden Mittelgliedern ſchleichen ſich auch wohl unchriſtliche Grundſätze ein, weswegen auch dieſe Jugendarbeit des Origenes zu denen gehörte, welche am meiſten von den chriſtlichen Lehrern beſtritten wurden. Ueberdies aber iſt in ihr vieles zweifelhafter zu faſſen, als es ausgeſprochen zu ſeyn ſcheint, weil eben im Gegenſatz gegen Andersdenkende der Zweifel als entgegengeſetzte Annahme ſich gab, weswegen auch Origenes in ſpäterer Zeit bekannte, daß er in manchen Punkten mit den Behauptungen dieſes Werkes nicht mehr übereinſtimme. Es war aber ein Verſuch geweſen, durch eine ſyſtematiſche Zuſammenſtellung die einzelnen Lehren zu prüfen, ein Verſuch für ihn ſelbſt, denn er hatte die Schrift nicht der Oeffentlichkeit beſtimmt; dieſer Verſuch war wenigſtens nicht in allen Punkten gelungen; einen zweiten Verſuch zu machen hat er entweder nicht an der Zeit gefunden, oder keinen ſtarken Trieb gehabt; denn wäre der Trieb ſtark genug in ihm geweſen, ſo würde ſich ihm wohl nicht die Gelegenheit entzogen haben.

Kann man von der erſten Zeit der chriſtlichen Philoſophie, welche die Beſtrebungen der Gnoſtiker, der Apologeten und der erſten alexandriniſchen Kirchenväter umfaßt, ſagen, daß in ihr der philoſophiſche Zuſammenhang noch mehr auf Seiten der Nicht-Chriſtlichen war, als auf

Seiten der Christlichen, so wurde dies in der darauf folgenden Zeit der Hauptsache nach anders. Die Häresien eines Theils des vierten und dann der folgenden Jahrhunderte hängen im Wesentlichen bei Weitem weniger von philosophischen Meinungen ab, als die Häresien früherer Zeit, obwohl natürlich die Waffen des Streites zum Theil von der Dialektik der Philosophen entnommen werden mußten. Dagegen bildete sich die Haltung der christlichen Lehre jetzt um Vieles philosophischer. Unter den Kirchenvätern dieser Zeit ragt vor allen auch durch seinen philosophischen Geist der heilige Augustinus hervor. Dieser Mann, durch die Stärke und Schärfe seines Verstandes, so wie durch den umfassenden Blick, mit welchem er das Ganze des kirchlichen Lebens und der Wissenschaft übersah, wäre mehr als ein jeder andere fähig gewesen, ein System, wenn nicht der christlichen Philosophie, doch der Theologie zu entwerfen; doch hat er es nicht gethan, weil er eben nicht die Wissenschaft als solche, sondern die Wissenschaft als Bestandtheil des christlichen Lebens im Auge hatte. Daher ist seine Philosophie durchaus fragmentarisch und meistens in polemischer Form von ihm entwickelt worden. Neben ihm und nach ihm steht keiner, welcher an philosophischem Geiste auch nur von ferne mit ihm verglichen werden könnte. Es zieht sich aber doch die christliche Philosophie noch nach ihm unter den alten Völkern eine Zeit lang fort; man kann sie bis in das achte Jahrhundert verfolgen. Nachher möchten ihre Regungen wohl so unbedeutend werden, daß sie für die Zwecke unserer Geschichte verschwinden. Das, was in diesen letzten Erscheinungen der christlichen Philosophie bei den alten Völkern das Bedeutsamste ist, möchte in der allmählig wachsenden Neigung für die Aristotelische Philosophie zu suchen seyn.

Wenn wir oben die Wissenschaft des Mittelalters eine Wissenschaft der Kirche genannt haben, so ist damit auch

ausgedrückt, daß in ihrer Philosophie noch ferner die theologische Richtung vorherrschend blieb. Aber sie mußte unter den neuern Völkern in ganz andern Beziehungen sich gestalten. Bei den neuern Völkern fand das Christenthum keine wissenschaftliche Bildung und mithin keinen Gegenstand einer wissenschaftlichen Polemik vor. Dagegen waren bei ihnen die Rohheit der Krieger, der Uebermuth und die entarteten Sitten der Eroberer zu mildern und zu bändigen. Dies leisten nicht Lehre und Wissenschaft, sondern Zucht, Gesetz und feste Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens. So gestaltete sich im Mittelalter die christliche Kirche als Zuchtmeisterin und erwuchs zu einer hierarchischen Macht. Die kirchlichen Einrichtungen beruhten aber auf kirchlichen Dogmen, die Dogmen waren mit der christlichen Philosophie zugleich ausgebildet worden und so mußte sich auch ein Keim der christlichen Philosophie in das Mittelalter herüberretten. Die Quelle, aus welcher sie geschöpft wurde, waren hauptsächlich die Schriften der lateinischen Kirchenväter, besonders des Augustinus. Wir nennen diese Philosophie die scholastische. Der Name, wie auch sein Ursprung gewesen seyn mag, ist nicht unpassend; es ging meistens eine bestimmte und feste Form der Lehre, durch Ueberlieferung der Schule ausgebildet, den festen Einrichtungen des kirchlichen und hierarchischen Lebens zur Seite.

Man hat über Begriff und Umfang der scholastischen Philosophie gestritten. Uns bezeichnet dieser Begriff alle die Entwicklungen der Philosophie, welche unter den neuern Völkern hervorgetreten sind, so lange diese ihre wissenschaftliche Bildung wesentlich an die Lehren und an die Bedürfnisse der christlichen Kirche anschlossen. Da sie nun mit dem Ende des Mittelalters nur theilweise und allmählig von dieser Richtung sich loslöste, so dauert auch die scholastische Philosophie zum Theil noch über das Mittelalter hinaus, doch ohne lebendige Fortbildung, wäh-

rend auch schon gegen den Ausgang des Mittelalters andere Entwicklungen der Philosophie sich gebildet hatten, die nicht mehr den Charakter des Scholasticismus an sich tragen. Von der patristischen Philosophie unterscheidet sich nun die scholastische in der Form. Denn an die Dogmen der Kirche sich anschließend sucht sie auch eine dogmatische und systematische Form zu gewinnen. Hierzu mußte auch der noch frische wissenschaftliche Trieb der neuern Völker führen. Aber freilich es gab auch sehr mächtige Hindernisse, welche dem systematischen Streben dieser Zeit sich entgegensetzten. Ein solches Hinderniß finden wir in dem Mangel an Sinn für künstlerische Darstellung. Denn im Mittelalter, je mehr die Kirche dem Staate und dem weltlichen Leben gegenüber eine fast feindliche Stellung einnahm, um so mehr zog sich auch die Wissenschaft von der Kunst, welche ihr am nächsten steht, von der Poesie zurück. Einheit der Bestrebungen und der geistigen Bildung mangelt dieser Zeit. Der Klerus stand dem Laienstande scharf gesondert gegenüber und während bei diesem eine ritterliche Dichtkunst sich ausbildete, wendete sich jener fast ausschließlich der wissenschaftlichen Bildung zu. Diese Kluft noch mehr zu befestigen, waren es zwei verschiedene Sprachen, von welchen die eine für die Dichtkunst, die andere für die Wissenschaft ausgebildet wurde. Der Klerus hatte mit den Dogmen der Kirche und mit den wissenschaftlichen Ueberlieferungen, welche sich daran anschlossen, auch die lateinische Sprache zum Mittel seiner Darstellung geerbt, während der Laienstand noch die alten Anklänge des volksthümlichen Lebens in der Sprache des Landes festhielt und sein geistiges Leben in ihnen auszudrücken suchte. Bildeten sich nun aber doch dem Klerus in Beziehung zu den neuen Verhältnissen, in welchen er lebte, neue Formen der Wissenschaft, so mußte er dafür auch neue Formen der Sprache suchen, und da die lateinische Sprache, dem Boden, auf welchem

ſie gewachſen war, entriſſen, keinen lebendigen Trieb der Fortbildung in ſich ſelbſt finden konnte, ſo mußte eine barbariſche Sprachbildung bei den Scholaſtikern und überhaupt in dem Kreiſe des kirchlichen Lateins entſtehen, um ſo barbariſcher, je weniger Geſchmack bei denen ſeyn konnte, welchen die dichteriſche Uebung abging. Nun gehört aber zur wiſſenſchaftlichen Darſtellung, wie zu jeder Darſtellung, Kunſt und beſonders künſtleriſche Behandlung der Sprache. Auf der einen Seite muß es dem Philoſophen, welchem nur wenig von künſtleriſcher Uebung beiwohnt, ſchwer werden, ſeine allgemeinen Lehren auf eine anſchauliche Weiſe zu entwickeln, auf der andern Seite, einen organiſchen Zuſammenhang in die Darſtellung ſeiner Lehren zu bringen; denn durch die Mittheilung tritt der Gedanke in die Erſcheinung und um als ein zuſammenhangendes Ganzes ſich anzukündigen, muß er eine harmoniſche, d. h. eine ſchöne Erſcheinung erſtreben. Daher hat denn auch die ſcholaſtiſche Philoſophie eine ſehr trockne und anſchauungsloſe Lehrweiſe und trotz ihres Strebens nach ſyſtematiſchem Zuſammenhange eine geſchmackloſe Zerriſſenheit des Vortrags, Mängel, welche vielleicht am meiſten auch noch in unſern Zeiten von dem Studium derſelben zurückgeſcheucht haben. Den Mangel an künſtleriſcher Darſtellung hat die ſcholaſtiſche Philoſophie durch eine erborgte Dialektik zu erſetzen geſucht. Sie fand für dieſen Gebrauch die Ariſtoteliſche Syllogiſtik vor und es iſt ein Beweis von dem ſyſtematiſchen Streben dieſer Zeit, daß ſie dieſes dialektiſche Mittel mit dem größten Fleiße auszubilden geſtrebt hat. Aber es iſt auch nicht zu überſehen, daß durch die Anwendung dieſes Mittels die philoſophiſche Lehre nur eine ſtarre Form gewann, welche die lebendige Entwicklung der Gedanken keineswegs in durchſichtigem Gewande darzulegen geeignet war. Wir müſſen hier noch ein anderes Hinderniß der ſyſtematiſchen Ausbildung der Philoſophie erwähnen, welches nicht we-

niger den Scholastikern entgegenstand; dies lag in der beschränkten Richtung ihres wissenschaftlichen Strebens. Denn wie allgemein auch die religiöse Richtung des menschlichen Geistes unser ganzes Leben durchdringen mag, so bildet sie doch immer nur eine Seite des geistigen Lebens und die Philosophie hat zu allen Seiten desselben ihre nothwendigen Beziehungen. Daher läßt es sich denn auch nicht erwarten, daß eine vorherrschend in der theologischen Richtung sich ausbildende Philosophie zu einer genügenden Darstellung des Zusammenhangs aller Wissenschaft, wie ihn die Philosophie in folgerechter Weise entwickeln möchte, gelangen könne.

Es muß hieraus hervorgehen, daß die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie, welche wir von einander unterschieden haben, doch ihrem wesentlichen Inhalte nach in derselben Richtung sich bewegen. Die patristische und die scholastische Philosophie unterscheiden sich nur darin von einander, daß die eine mehr in fragmentarischer, die andere mehr in systematischer Weise die Darstellung ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Diese Verschiedenheit ihrer Form aber ist nur in den verschiedenen Verhältnissen gegründet, in welchen die eine und die andere sich ausbildeten. Darin liegt nicht ihr Wesen, welches vielmehr aus der ihnen gemeinschaftlichen vorherrschenden Richtung auf das Theologische hervorgeht. Wir können sie daher nur als zwei verschiedene Entwicklungsstufen derselben Richtung betrachten. Wollte jemand dagegen erinnern, daß doch die scholastische Philosophie nicht nur die christliche Denkweise, sondern auch das Aristotelische System zu ihrer Grundlage mache, so würden wir zu erwidern haben, daß die Vorliebe für die Aristotelische Lehre der scholastischen Philosophie keineswegs wesentlich ist. Dies zeigt sich schon darin, daß die frühern Scholastiker bis zum 13. Jahrhundert vom Aristoteles um nicht mehr abhängig sind, als auch die spätern Kirchen-

lehrer vom 6. Jahrhundert an, weswegen man auch, wenn aus dem Einflusse des Aristoteles der Charakter des Scholasticismus abgeleitet werden sollte, genöthigt gewesen ist, den Anfang der scholastischen Philosophie entweder früher oder später zu setzen, als es uns der Natur der Sache gemäß zu seyn scheint. Uebrigens greift in der That der Einfluß des Aristoteles auf die scholastische Philosophie nicht sehr tief. Den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Philosophie kannten die Scholastiker wenig; sie hätten ihn sich nicht aneignen können. Wir stehen daher nicht an, die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie als eine Periode zu behandeln.

Man hat, das Gleichartige beider Abschnitte anerkennend, den Charakter der Periode darin setzen zu dürfen gemeint, daß in ihr die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens gestanden habe. Doch wir müssen diese Bezeichnungsweise für unschicklich und unwahr erklären. Unschicklich ist sie, inwiefern sie nach der Strenge der Worte genommen einen Widerspruch enthält. Denn die Philosophie kann keinem andern als dem in ihr liegenden wissenschaftlichen Zwecke dienen. Sollte jemand etwas anderes als nur die Wahrheit erforschen wollen, er triebe in seinem Denken nicht Philosophie, sondern Sophisterei. Wer aber die Forschungen der Kirchenväter und der Scholastiker kennt, der wird dies von ihnen nicht sagen wollen, selbst wenn er der Richtung ihrer Forschungen nicht sehr geneigt seyn sollte. a) Es mag wohl zugegeben werden, daß an ihre philosophischen Untersuchungen zuweilen auch sophistische Beweise für kirchliche Lehren oder Meinungen ihrer Zeit sich angeschlossen haben, aber solche Auswüchse haben zu aller Zeit der Philosophie, so wie andern Wissenschaften nicht gefehlt. Unwahr aber fin-

a) S. Tennemann's Gesch. der Phil. 8 Bd. S. 29. Anm. von den Scholastikern.

den wir jene Formel deswegen, weil sie doch wohl die Meinung durchscheinen läßt, als wenn die christliche Religion oder Theologie die philosophische Forschung beschränkt und mißleitet hätten. Dies gilt wenigstens nicht von allen Zeiten dieses Zeitraums. Als Grund der Philosophie in dieser Periode ist nicht etwa die christliche Lehre anzusehen, als welche sich diese Dienerin, die Philosophie, geschaffen, denn die christliche Lehre konnte ohne Philosophie bestehen und hat ohne Philosophie an vielen Orten und zu vielen Zeiten bestanden; sondern Grund der Philosophie ist in dieser Zeit wie zu allen Zeiten das Streben nach einem philosophischen Wissen, und nur wo die Bildung für ein solches Streben empfänglich war, da hat sich an das Christenthum die Philosophie angeschlossen. Alsdann aber geschah nichts anderes, als daß, wie immer, das philosophische Nachdenken auf das sich richtete, was das meiste Interesse gewährte. Wenn nun in den Zeiten, von welchen wir sprechen, das Interesse, welches die philosophische Untersuchung hervorlockte, in dem christlichen Glauben lag, so liegt darin weder eine Beschränkung, noch eine Mißleitung der Philosophie. Es ergab sich hieraus allerdings nur eine beschränkte Philosophie, aber daran hatte nicht das Christenthum Schuld, sondern das geringe Interesse, welches man für andere Gegenstände nahm. Wäre das wissenschaftliche Streben in dieser Zeit lebendiger und allgemeiner gewesen, so wäre die Philosophie von den Ideen, welche mit dem Christenthum in nächster Beziehung standen, nicht allein geleitet worden; es würden auch andere Bahnen gebrochen worden seyn. Man wird also wohl im Gegensatz gegen die besprochene Formel sagen müssen, daß die Philosophie der christlichen Religion Dank schuldig sey, daß diese in Zeiten, welche für die Wissenschaften nicht sehr empfänglich waren, ein Interesse erweckte hinlänglich mächtig, um zur Philosophie zu erregen. Man kann sagen, die Philoso-

phie sey in diesen Zeiten durch die Theologie groß gezogen worden.

Aber man wird entgegnen, daß auch einseitige Ansichten in der Theologie, zum Theil auf Mißverständnisse der Ueberlieferung gegründet, später zu Satzungen der Kirche umgebildet, einen störenden oder hemmenden Einfluß auf Väter und Scholastiker ausgeübt haben, und dies ist in der That die einzige Seite, von welcher aus jene einseitige Formel sich einigermaßen rechtfertigen ließe. Jedoch um in dieser Rücksicht ihren Werth zu bestimmen, muß man die Zeiten wohl unterscheiden. Es ist offenbar, daß die mißleitende Beschränkung der Philosophie durch die Kirchenlehre in den ersten christlichen Zeiten am geringsten seyn mußte, weil in diesen von einer ausgebildeten Kirchenlehre noch kaum die Rede seyn konnte. Wie schwankend war in ihnen die Bedeutung selbst der ersten Grundbegriffe, auf welche später die Dogmatik zurückgeführt worden ist. Selbst das Ansehn der heiligen Schrift, ihr Umfang und ihr Gebrauch bedurfte noch einer weitern Feststellung, und überdies die Regeln der Auslegung konnten in einer Zeit nur äußerst schwankend seyn, welcher es vor Allem an Kritik gebrach, und fügen wir nun noch hinzu, daß die heiligen Schriften in ihrer Ausdrucksweise und in ihrem Zusammenhange so wenig dogmatisch sind, daß bei einem nicht sehr vorsichtigen Verfahren die verschiedensten Lehrsätze in ihnen gefunden werden konnten und gefunden worden sind, so kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Freiheit der Untersuchung in diesen Zeiten durch die Kirchenlehre nicht beschränkt seyn konnte. Die, welche die Kirchenlehre ausbildeten, konnten in ihren Forschungen von ihr keine andere Störung erfahren, als die ist, welche auch wohl sonst dem Philosophiren aus seiner eigenen Ausbildung begegnet, wenn nemlich das Ansehn früherer Lehren, die Vorausnahme gewisser Sätze, denen man nicht zu widersprechen wagt, weil sie zu tief mit der gan-

zen wissenschaftlichen Bildung der Zeit verwachsen sind, zu Schwankungen oder zu Hemmungen im Gange der Forschung führt. Aber in solchen Fällen liegt genau besehen die Schuld immer nur in der Schwäche des philosophischen Gedankens. Hätte dieser Macht genug, würde er solche Schranken schnell durchbrechen; es gehört dazu keine andere Kraft als die des Philosophirens selbst. Und sollte nun diese Kraft wohl so ohnmächtig gewesen seyn in Männern, wie Origenes, wie Augustinus waren? Es läßt sich kaum denken, da es eben dieselben Männer waren, welche zur Ausbildung der Dogmatik das meiste beigetragen haben; denn hierzu konnten sie doch nur durch ein reges Interesse für die Wissenschaft geführt werden. Bei ihnen ging christliche Lehre und Philosophie Hand in Hand und eben nur durch diese Verbindung beider wurden beide von ihnen ausgebildet; an eine Hemmung der einen durch die andere ist dabei im Ganzen gar nicht zu denken. Sie hatten den Werth des Philosophirens an sich selbst erfahren; sie konnten das Philosophiren nicht hemmen wollen; wenn sie ihre Philosophie an die christliche Offenbarung anschlossen, so war ihre Meinung nur, daß vor Allem die Philosophie dazu bestimmt sey, das, was sie innerlich als die Kraft christlichen Glaubens und christlicher Gesinnung erfahren hatten, zu deuten und zu erklären. Wenn nun auch für die folgenden Zeiten die Ausbildung und Feststellung der dogmatischen Lehrform eine gewisse Norm der Darstellung unumgänglich gemacht hatte, so ging doch auch hieraus wenigstens nicht sogleich der Erfolg hervor, die philosophische Forschung mit bestimmten Ergebnissen abzuschließen und auf diese einzuengen, so wie es wohl überhaupt keiner auch noch so sorgfältig gewählten Formel gelingen möchte, den Geist zu fesseln, welcher, wenn er von der Formel nicht loskommen kann, durch verschiedene Deutungen derselben sich Luft zu machen weiß. In den ersten Zeiten des Scholasticismus herrschte

um so mehr eine große Freiheit der Meinungen, je mehr bei dem Mangel einer sichern Auslegungskunst die tiefere Bedeutung der Lehrformeln verschiedene Erklärungen zuließ. Wenigstens der kühne Geist eines Johannes Scotus Erigena schaltet frei genug mit der Formel; auch Abälard wird von ihr nicht gefangen gehalten, und wenn auch Anselmus und die Mönche von St. Victor der Lehre der Kirche getreu sich anzuschließen bemüht sind, so zeigt doch schon die sehr verschiedene Richtung, in welcher diese Männer forschten, daß sie noch sehr frei innerhalb des gegebenen Forschungskreises sich zu bewegen wußten. In den spätern Zeiten läßt sich nun wohl bemerken, daß, nachdem die Lehrformeln der Kirche genauer gedeutet worden, nachdem besonders die Sentenzen des Lombarden ein entscheidendes Ansehen gewonnen und alte Autoritäten befestigt hatten, auch dem Philosophiren eine bestimmtere Bahn vorgezeichnet war. Hierbei ging es nun, wie bei andern menschlichen Einrichtungen. Sitten und Meinungen, welche anfangs aus der geistigen Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft auf natürliche Weise sich herausgebildet haben, werden, wenn irgendwo die Fortbildung des vernünftigen Lebens stockt, später zu bindenden Gesetzen, und als solche hemmen sie nun das fortbildende Princip in der Vernunft oder erregen einen Kampf der veralteten Sitte und des Vorurtheils gegen jenes Princip, welcher nicht selten einen tumultuarischen Ausgang hat. Ein solcher Kampf trat allerdings auch zu Ende des Mittelalters in den Wissenschaften ein, als die nach einer andern Seite sich wendende Forschung vom kirchlichen Glauben oftmals sich eingeengt fühlen mußte. Allein man hat Unrecht, wenn man diesen Zustand über das ganze Mittelalter verbreitet sich denkt. Dies heißt nach einem kleinen Theile dieses Zeitraums den Charakter des Ganzen beurtheilen. Noch im dreizehnten Jahrhundert, als die größeren Gestaltun-

gen der scholastischen Philosophie in den Systemen eines Thomas von Aquino, eines Bonaventura und eines Duns Scotus hervortraten, finden wir von einem solchen Mißbehagen, wie es mit der Hemmung der philosophischen Forschung nothwendig verbunden seyn muß, wenigstens nur sehr vereinzelte Spuren. Man war noch in der Richtung, in welcher die kirchliche Lehre sich ausgebildet hatte und einer weitern Ausbildung fähig schien, und obwohl die Hauptpunkte der Lehre als festgestellt angenommen wurden, fand man noch Freiheit der Forschung genug theils in einem innerlich beschaulichen Leben, theils in der Ausgleichung der Differenzen zwischen der Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Späterhin trat denn freilich ein beengendes Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie hervor, aber es wurde auch ein Mittel gefunden oder wenigstens reichlicher als früher benutzt, um den Kampf gegen die Theologie, welcher hieraus der Philosophie entstehen mußte, zu vermindern, und doch noch die Freiheit des Philosophirens sich zu bewahren. Wir meinen die Anwendung des Grundsatzes, daß in der Philosophie etwas wahr seyn könne, was in der Theologie falsch sey. Dieser Grundsatz drückt die Spaltung beider Elemente der vorhandenen wissenschaftlichen Bildung unverhohlen aus, lehnte aber zugleich noch den Kampf beider ab, welcher für die spätere Zeit unvermeidlich heran nahete.

Eine so große Masse geschichtlichen Stoffes, als uns von der Philosophie der Scholastiker geboten wird, kann man nicht im Allgemeinen durchgehen, ohne die Knoten der Entwicklung zu suchen, welche Abschnitte und Ruhepunkte für die Gliederung des Ganzen gewähren. Man hat hauptsächlich auf zwei sehr bemerkbar hervortretende Momente in der Geschichte der scholastischen Philosophie sein Augenmerk gerichtet, um aus ihnen die Eintheilung derselben zu schöpfen, auf den Einfluß des Ari-

ſtoteles und auf den Streit zwiſchen dem Nominalismus und Realismus. Doch ſcheint man mir beide nicht in dem rechten Lichte betrachtet zu haben, um daraus fruchtbare Ergebniſſe ziehen zu können. Wenn namentlich Tiedemann a) auf die Einmiſchung der Ariſtoteliſchen Metaphyſik in die ſcholaſtiſchen Unterſuchungen die entſchiedenſte Bedeutung legt, ſo wird dadurch der Begriff der ſcholaſtiſchen Philoſophie in der That entſtellt. Denn es kann wohl kaum verkannt werden, daß zwar die Scholaſtiker in ihren philoſophiſchen Anſichten oft vom Ariſtoteles abhängig ſind, aber doch bei weitem nicht in dem Grade, in welchem ſie von den Kirchenvätern und beſonders vom Auguſtinus abhangen. Dieſe Abhängigkeit liegt in der gleichartigen Richtung, in welcher ſich die ganze erſte Periode der chriſtlichen Philoſophie bewegte, während jene faſt nur in die äußere Form der ſcholaſtiſchen Philoſophie eingriff. Davon kann man ſich leicht überzeugen, wenn man die wahre Ariſtoteliſche Philoſophie mit dem vergleicht, was im Mittelalter für Ariſtoteliſche Philoſophie galt; denn kaum giebt es etwas Verſchiedeneres. Konnten doch die bedeutendſten Scholaſtiker die Lehre von der Realität der Ideen mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie vereinbar finden. Es ſind nur einige leitende Ideen, welche man vom Ariſtoteles entnimmt, einige Grundſätze, einige Begriffe, beſonders die von Form und Materie, welche oft genug umhergewälzt und bald in dieſer, bald in jener Bedeutung genommen werden. Doch aber griffen die hierdurch angeregten Unterſuchungen in die Geſtaltung der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht wenig ein und man behauptet wohl nicht zu viel, wenn man erſt von der Bekanntſchaft mit der Ariſtoteliſchen Metaphyſik die umfaſſendern Beſtrebungen der Scholaſtiker nach einer ſyſtematiſchen Anordnung ihrer Lehren ableitet. Wenn man die

a) Geiſt der ſpecul. Phil. Bd. 4 S. 338 f.

Lage der Wissenschaften im Mittelalter sich vergegenwärtigt, so springt es in die Augen, wie das systematische Bestreben in ihm nur unter sehr ungünstigen Bedingungen sich entwickeln konnte. In die wissenschaftlich rohe Masse der neuern Völker war ein Strahl des Lichtes auch für die Wissenschaften durch die an das Christenthum sich anschließende Bildung gefallen. Aber dieser Strahl, er beleuchtete nicht alle Gegenstände, sondern nur die, welche mit dem Christenthume und den kirchlichen Einrichtungen in der nächsten Beziehung standen; er wurde auch nicht von allen Ständen der christlichen Völker aufgefaßt, sondern nur von einem verhältnißmäßig sehr kleinen Theile derselben, von dem Clerus; um jene Gegenstände, um diesen kleinen Theil herum bleibt es Nacht, welche nicht verstattet, das Erhellte in seinen Verhältnissen zu allen Dingen außer ihm richtig zu würdigen. Es ließ sich nicht erwarten, daß unter solchen Umständen die Gegenstände der vorhandenen Wissenschaft in sich selbst einen einigermaßen abgeschlossenen Zusammenhang finden würden, denn ihre wesentlichen Verhältnisse mußten verborgen bleiben. Da mußte denn eine von außenher gegebene Form des Zusammenhanges dem einmal vorhandenen systematischen Bestreben sehr willkommen seyn, und diese Form bot die Aristotelische Philosophie dar. Man kann sich nicht wundern, daß sie mit Eifer ergriffen wurde; wunderbar aber würde es gewesen seyn, wenn man sie begriffen, nicht bloß äußerlich sich ihr angeschlossen hätte. Ist nun dies eine richtige Schilderung des Zustandes der Philosophie im Mittelalter, so geht daraus hervor, daß die genauere Bekanntschaft der Scholastiker mit dem Aristotelischen Systeme zwar von großem Einflusse auf die Ausbildung ihrer Wissenschaft war, daß sie aber doch keineswegs den Gang der Entwicklung, noch weniger den Grund derselben bezeichnet; denn das Streben nach wissenschaftlicher Form ging nicht aus der Bekanntschaft der Scholastiker

mit den Aristotelischen Schriften hervor, sondern umgekehrt, die Liebe zur Aristotelischen Philosophie entwickelte sich aus dem Streben der Scholastiker nach wissenschaftlicher Form.

Noch weniger können wir es billigen, daß Tennemann a) den Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zum Grunde seiner Eintheilung der scholastischen Philosophie gemacht hat. Schon die Form, in welcher seine Eintheilung sich darstellt, erregt billig Bedenken. Der erste Abschnitt bis auf Roscellin herabreichend wird als Herrschaft des blinden Realismus bezeichnet; dann mit dem Roscellin soll der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten anheben und durch den zweiten Abschnitt hindurchgehen, mit der Verdrängung des Nominalismus aber soll dieser Abschnitt enden; weiter im dritten Abschnitte soll der Realismus wieder unbeschränkt herrschen; endlich aber im vierten Abschnitte soll der Nominalismus besonders durch Wilhelm Occam noch einmal gegen den Realismus sich erheben und nun mit siegreichem Uebergewichte sich behaupten. Man muß gestehen, dies Auftreten und Wiederabtreten des Nominalismus, um noch einmal wieder um so kräftiger aufzutreten, bildet einen gar zu seltsamen Verlauf der Entwicklung, als daß wir darin die wesentlichen Wendepunkte dieser Geschichte ausgedrückt finden könnten. Ueberdies aber muß bemerkt werden, daß Roscellin und die übrigen Nominalisten in dem zweiten Abschnitte uns fast ganz unbekannte oder wenigstens sehr unbedeutende Männer sind, von welchen die Entwicklung der scholastischen Philosophie in keiner Weise ausgeht b), und daß auch in dem ersten Abschnitte der Nominalismus nicht ganz fehlen mochte; denn er scheint sich als ein Streitpunkt der dialektischen Schulen von Alters her fortgepflanzt, aber auch in diesen Schulen ohne

a) Geschichte der Philosophie 8 Bd. S. 38 f.

b) Es wird hier vorausgesetzt, daß Abälard mit Unrecht zu den Nominalisten gezählt worden ist.

Einfluß auf die philosophische Theologie sich verborgen gehalten zu haben, bis Roscellin ihn zu einer größern, doch nur vorübergehenden Bedeutung erhob, als er ihn auf die Lehre von der Trinität anwendete. Wird nun dies anerkannt, so schmelzen die drei ersten Abschnitte Tennemann's in einen zusammen, und die ganze Eintheilung löst sich auf, wenn man, was Tennemann doch zugiebt, anzunehmen hat, daß durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Metaphysik eine neue Entwicklung in die scholastische Philosophie kam. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß durch die spätere Entwicklung des Nominalismus eine neue Art des Philosophirens unter den Scholastikern eingeleitet wurde.

Hierin sind nun zwei Punkte der Entwicklung angedeutet; aber der Eintheilungsgrund muß freilich wo anders gesucht werden. Er kann nur in dem Begriffe der scholastischen Philosophie liegen. Wenn nun diese wesentlich in dem Streben nach einem systematischen Zusammenhange der theologischen Ideen sich entwickelte, so ist zuerst darauf zu achten, wodurch dies Streben einen glücklichen Erfolg gewann und wodurch es alsdann wieder sich auflöste. In dem Erstern ist, wie schon früher angedeutet, der wesentliche Einfluß der Aristotelischen Metaphysik, in dem Andern aber der wesentliche Einfluß des Streites zwischen Nominalisten und Realisten zu suchen. Zwar hatte gleich beim Beginn der scholastischen Philosophie das systematische Streben deutlich sich geäußert, wie denn kaum in den spätern Zeiten die systematische Form der Eintheilung, welche wir bei Johannes Scotus Erigena finden, und der strenge Gang der Demonstration des Anselmus wieder erreicht worden ist, aber alle diese Bemühungen der ersten Zeiten des Scholasticismus erstrecken sich doch noch nicht auf das Ganze der theologischen Speculationen, sondern sie heben nur einzelne Lehren hervor. Daher fassen wir in den ersten Abschnitt der

ſcholaſtiſchen Philoſophie ſolche Lehren zuſammen, welche nur in einzelnen Unternehmungen den ſyſtematiſchen Geiſt ihrer Urheber beurkunden und welche ſelbſt auch noch ziemlich vereinzelt neben einander ſtehen, ohne daß ein gleichlaufender Zuſammenhang in der Entwicklung ſich beſtimmt ausſpräche. Doch läßt ſich wohl bemerken, wie ſie allmählig mehr in einander einzugreifen anfangen und wie dadurch ein Zuſtand der Philoſophie vorbereitet wird, welcher die Geſammtheit aller philoſophiſchen Unterſuchungen über das theologiſche Gebiet zuſammen faſſen ſollte. Dies gelang jedoch erſt, nachdem im dreizehnten Jahrhunderte die Scholaſtiker mit allem Eifer auf das Ganze der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich geworfen hatten. Es iſt ſchon früher geſagt worden, daß dieſe Philoſophie von ihnen keineswegs rein aufgefaßt wurde, ſo wie ſie denn auch nur durch trübe Mittel zu ihnen gelangte. Dieſe Mittel, beſonders die Arabiſche Philoſophie, muß man einigermaßen kennen, wenn man die Wirkung des Ariſtoteles auf die Scholaſtiker beurtheilen will, und dies giebt die einzige Epiſode ab, welche in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie einzuſchalten iſt. Der zweite Abſchnitt der ſcholaſtiſchen Philoſophie umfaßt alsdann die wichtigſten Entwicklungen des ſyſtematiſchen Strebens bei den Scholaſtikern. In ihm entfaltet ſich der Gegenſatz zwiſchen den Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus, welche beide wieder in einem andern Gegenſatze gegen die Lehre des Bonaventura ſtehen. In dieſen Gegenſätzen liegt denn aber auch ſchon der Grund des bald darauf ſich einleitenden Verfalls, welcher durch die Schulſtreitigkeiten beſonders der Thomiſten und Scotiſten dem Scholaſticismus bereitet wurde. Noch entſchiedener jedoch äußerte ſich dieſer Verfall in den Streitigkeiten der Nominaliſten mit den Realiſten, durch welche das ſyſtematiſche Beſtreben der Scholaſtiker in ein polemiſches ſich auflöſte. Dieſen Verfall der ſcholaſtiſchen

Philosophie umfaßt nun der dritte Abschnitt der Geschichte des Scholasticismus. Tennemann nach seinen eigenen philosophischen Meinungen ist geneigt, die Entwicklung des Nominalismus für einen Fortschritt in der Philosophie der Scholastiker anzusehen. Müßten wir ihn aber in diesem Lichte betrachten, so würde nicht abzusehen seyn, wie daran unmittelbar der Verfall und der Untergang des Scholasticismus sich anschließen konnte. Denn es ist nicht ein gewaltsamer Umsturz, welcher den Scholasticismus traf, sondern in sich selbst löst er sich auf und ist früher noch abgestorben, als verdrängt. Sehen wir auf das Wesen des Nominalismus, wie er in den Lehren des Wilhelm Durandus de Sto Porciano und des Wilhelm Occam sich entwickelte, so ist er nichts als eine besondere Wendung des Empirismus; dieser aber war der demonstrativen Methode, in welcher die Scholastiker ihre Systeme entwickelten, und den theologischen Zwecken ihrer Wissenschaft durchaus zuwider, und so mußte er, wenn dies auch den Nominalisten nicht zum Bewußtseyn kam, ihr systematisches Bestreben auflösen. Dazu gesellte sich dann auch im Gegensatz gegen die Schulstreitigkeiten, welche jetzt immer mehr sich vervielfältigt hatten, ein Mysticismus, welcher an früher ausgebildete Lehren sich anschließend besonders das Praktische im Auge hatte, und durch diese entgegengesetzten Richtungen zerfiel immer mehr das systematische Verfahren oder blieb nur noch als eine Ueberlieferung älterer Zeiten ohne Leben zurück.

Mit der Zeit aber, welche man in der Litteraturgeschichte als Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat, beginnt nun eine neue Ausbildung auch der Philosophie. Man hat diese im Gegensatz gegen die erste Periode der christlichen Philosophie zu denken, so wie denn überhaupt die neuere Litteratur im Streit gegen die scholastische Litteratur und dadurch auch gegen die Litte-

ratur der Kirchenväter sich entwickelt hat. Davon giebt das beste Zeugniß ab, daß man von einer Wiederherstellung der Wissenschaften sprach, gleichsam als wäre früher alle Wissenschaft verloren gewesen, man wollte eben die frühere Wissenschaft kaum als Wissenschaft gelten lassen. So schlimm wird es nun wohl nicht gewesen seyn; es gab schon eine Wissenschaft, aber eine andere, als man jetzt suchte. Die frühere Wissenschaft war eine theologische; jetzt suchte man eine weltliche Wissenschaft. Wir haben diesen Gegensatz, welcher natürlich kein unbedingt ausschließender ist, wie denn ein solcher in der Geschichte gar nicht gefunden wird, in Beziehung auf die Philosophie etwas genauer zu betrachten.

Zwei Richtungen können wir in der Philosophie unterscheiden, die theologische und die weltliche. Denn die Philosophie, indem sie die Gründe der Dinge zu erforschen strebt, muß der Idee Gottes sich zuwenden, als welche uns den einigen Grund aller Dinge darstellen soll; sie hat es aber auch mit dem Weltlichen zu thun, indem sie dessen Bedeutung, die Art und Weise, wie es ist und wird und warum es ist und wird, zu erkennen sucht. Beide Richtungen werden zwar nie ganz unabhängig die eine von der andern verfolgt werden können, weil Gott nur in dem Weltlichen und das Weltliche nur in Gott uns zur Erkenntniß kommen kann, aber es ist doch ein Vorherrschen der einen vor der andern Richtung möglich, und so haben wir denn auch den Charakter der ersten Periode der christlichen Philosophie darin gefunden, daß sie nach den natürlichen Bedingungen, unter welchen sie sich entwickelte, vorherrschend der theologischen Richtung sich zuwendete. Dies ist als eine Einseitigkeit in der Entwicklung der Philosophie anzusehen, und sollte die christliche Philosophie zu einer vollkommenen Entwicklung gelangen, so konnte dies nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auch der entgegengesetzten Richtung ihre Aufmerksamkeit

zuwendete. Nun würden aber zwei Fälle der allgemeinen Vorstellung nach als möglich gedacht werden können, entweder daß sogleich, nachdem die einseitige theologische Richtung aufgegeben war, eine allseitige Entwicklung der Philosophie eingetreten wäre, welche die theologische und weltliche Richtung gleichmäßig mit einander verbunden hätte, oder daß auch eine neue Einseitigkeit in der Philosophie herrschend geworden und die weltliche Richtung das Uebergewicht über die theologische gewonnen hätte. Doch wer die Natur der menschlichen Entwicklungsweise berücksichtigt, der wird den ersten Fall nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich finden. Denn unsere menschlichen Zustände beherrscht nun einmal das Gesetz einer schwankenden, schwingenden Bewegung, das Gesetz der Oscillation. Sobald man aus der Mitte einer richtigen und das Ganze umfassenden Einsicht nach einem Extreme hinausgeschritten ist, pflegt es zu geschehen, daß, wenn nachher der Zug nach der andern Seite sich bemerkbar macht, man auch nach dem andern Extreme zu wieder fast eben so weit von der Mitte sich entfernt, und es würde gar nicht zu erwarten seyn, daß man jemals wieder in der mittleren Richtung die richtige Bahn fände, wenn nicht hierbei doch noch ein anderes Gesetz sich geltend machte, welches die extremen Richtungen mäßigt und unsern Blick auf die Mitte der Wahrheit richtet. Daher ist es denn anzunehmen, daß auf die Periode einer einseitig theologischen Richtung in der Philosophie eine andere Periode folgen mußte, in welcher die einseitige Richtung auf die weltliche Mannigfaltigkeit den Charakter der Forschung bezeichnet.

So wie wir es von vorn herein aus unserer Kenntniß des menschlichen Lebens feststellen müssen, so findet es sich auch in der That. Wir haben schon erwähnt, daß die Art, wie man den Beginn der neuern Litteratur als die Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat,

nicht nur eine parteiiſche Vorliebe der neuern Zeit für ſich ſelbſt, von welcher keine Zeit frei ſeyn mag, ſondern auch eine entſchiedene Parteilichkeit gegen die ſcholaſtiſche Bildung andeutet. Aber es liegt darin noch etwas anderes, nemlich das Anſchließen der neuern Litteratur an die Litteratur der Griechen und Römer, d. h. an die Litteratur, welche durch die chriſtliche Litteratur großentheils verdrängt worden war. Jetzt offenbarte ſich nun eine weit verbreitete Empfänglichkeit für die Vorſtellungsweiſen, für die Meinungen, für die Kunſt, ſelbſt für die Sitten des Alterthums, begünſtigt durch mancherlei Umſtände, hervorgebracht aber durch eine Entwicklung der neuern Völker, welche der Bildung der alten Völker einigermaßen ſich näherte und dieſelbe ſich zum Muſter nehmen konnte. Nichts iſt verſchiedener als die Art und Weiſe des Mittelalters und die der Griechen und Römer in der Blüthe ihres geiſtigen Lebens. Die Bildung jenes war nicht eine Bildung der Völker, ſondern zweier in ihrer Bildung geſonderter Stände, des Clerus und des Ritterſtandes, wie wir ſchon bemerkt haben. Die wiſſenſchaftliche Bildung des Clerus entzog ſich überdies dem Verkehr mit dem Volke, indem ſie der lateiniſchen Sprache ſich bediente. Da finden wir nun ſchon einen Keim der Auflöſung in den mittelalterlichen Zuſtänden, als ein dritter Stand, der Stand freier Bürger, aufkam, geeignet den ſchroffen Gegenſatz zwiſchen den beiden übrigen Ständen zu vermitteln. In dieſer Art verkündet er ſich bald; denn die didactiſche Richtung in der Poeſie, die Proſa der neuern Sprachen, ausgebildet vom Bürgerſtande oder auch vom Clerus und von Rittern, indem dieſe dem Bürgerſtande zu genügen ſtrebten, ſie dienen dazu, die Kunſt mit der Wiſſenſchaft zu verſöhnen. Vom Bürgerſtande aus hatte nun auch der Freiheitsſinn ſich erhoben, welcher in der Vergleichung mit Römern und Griechen ſich gefiel, und es war natürlich, daß man jetzt

Muster im Alterthum suchte, da man wie das Alterthum eine volksthümliche Freiheit, eine volksthümliche Kunst, eine volksthümliche Wissenschaft auszubilden bemüht war. Einem gewerbsamen, auf nützlichem Verkehr gegründeten Mittelstande konnte auch die nur zum Behufe des kirchlichen Lebens ausgebildete Wissenschaft nicht genügen. Er hatte sein Auge zu richten nicht auf mönchische Entsagung und Ascese, sondern auf die mannigfaltigen Verhältnisse des thätigen sittlichen Lebens, mit welchem er zu thun hatte; er konnte in die dunkeln und fernen Untersuchungen über Form und Materie, über thätigen und leidenden Verstand, über Objectivität oder Subjectivität der allgemeinen Begriffe nur wenig sich vertiefen, aber er verlangte eine anschauliche, übersichtliche und doch sehr in das Einzelne eingehende Kenntniß der Natur, deren Schätze er zu erbeuten, zu bearbeiten und in den Verkehr zu bringen hatte. Ueber alles dies fand er wenig Belehrung bei den Scholastikern, und dies Wenige verwies ihn wieder auf das Alterthum als auf seine Quelle. Es war nicht zu verwundern, daß unter solchen Umständen der Eifer und die Liebe für das Alterthum zur Leidenschaft wurde und daß hiermit der wissenschaftliche Blick sich erweiterte, nicht selten aber auch sich verflachte. Das Christenthum wurde hierüber zuweilen vergessen, und wenn nicht vergessen, so nahmen es doch oft die jetzigen Menschen in einem freiern Sinne, welcher von der christlichen Offenbarung kaum soviel erwartete, als von den Geheimnissen eines Hermes Trismegistus und der Orphischen, Pythagorischen, Platonischen Philosophie oder der Kabbala oder des Steines der Weisen. Dies waren die ersten, noch unsichern Anfänge einer Richtung, welche noch kaum sich selbst begriffen hatte; es bildete sich ein anderer Aberglaube aus, der Aberglaube für das Alterthum, für die geheimen Kräfte der Natur, ein Aberglaube, welchen erst die neuesten Zeiten einigermaßen überwunden haben. Bald zeigte es sich,

daß man in der Religion weniger gläubig geworden war; mehr wendete man sich der Dichtkunst zu und der schönen Redekunst, ein Geschmack, der dem scholastischen Wesen durchaus widerstreben mußte. Man ahmte hierin den Alten nach, und sowie die Kunst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich gefällt, so wurde man immer mehr auf die Betrachtung der Erscheinungen in der Natur und in der Geschichte hingeleitet.

Wie viele Umstände haben zur Befestigung in dieser Richtung beigetragen! Die Einwanderung der gelehrten Griechen nach Italien, wodurch eine größere Kenntniß der griechischen Sprache verbreitet, ein größeres Feld für geschichtliche Forschungen eröffnet wurde, die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Hülfsmittel der Ueberlieferung in einem so großen Maaße vermehrte, der Sieg der politischen über die geistliche Macht, welcher den Blick für die weltlichen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft schärfte, die Vervollkommnung der Schifffahrt und die großen Entdeckungen, welche auf dem Seewege gemacht wurden, alles dies wirkte dahin, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, die Bekanntschaft mit den Erscheinungen zu vermehren. Wenn wir auch die Reformation der Kirche hierher ziehen, so werden wir die Hauptpunkte beisammen haben, welche für die Bildung der neuern Zeit für entscheidend gehalten worden sind. Diese Reformation aber ist als eine Bewegung in der Entwicklung der christlichen Kirche anzusehen, welche auf das Ursprüngliche zurückging, um das auszuscheiden, was im Fortgange der Zeiten Unreines an den Geist des Christenthums sich angesetzt haben möchte. Darum beruht sie durchaus auf Geschichte. Durch Auslegung der heiligen Schrift suchte sie die Dogmen festzusetzen, durch die Kirchengeschichte nachzuweisen, wie die erste Einrichtung, Uebung und Lehre der christlichen Kirche gewesen und wie daran nur allmählig das hierarchische Element des Katholicis-

mus als eine Ausartung sich angeschlossen habe. Gegen den Scholasticismus hat sie eine entschiedene Abneigung, die großartigern Ausbildungen desselben weiß sie nicht zu durchschauen, denn wir können es uns nicht verbergen, daß ihr der philosophische Sinn fehlt. Der Mysticismus, welcher dann und wann unter den Protestanten sich geregt und zuweilen einen ganz theoretischen Charakter angenommen hat, ist nur das Zeichen, daß der protestantischen Kirche lange Zeit das philosophische Element gemangelt hat.

Daß dem so war, ergab sich auf natürliche Weise aus dem Gange, welchen die Philosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften einschlug. Denn die weltliche Richtung derselben konnte sich der protestantischen Theologie nicht empfehlen. Daß in einer solchen Richtung die neuere Philosophie wirklich sich bewegte, läßt sich vielleicht am besten einsehen, wenn man den Zusammenhang der neuern Philosophie mit der neuern Litteratur verfolgt. Wir haben schon erwähnt, daß die neuere Litteratur zuerst in einer gewissen Abhängigkeit von der alten, in einer Nachahmung dieser sich entwickelt hat. Und dies in einem Grade, daß bedeutende Stimmen die Furcht äußern durften, die Neuern würden nie über das Muster der Alten hinauskommen. So lange man so nachahmte, konnte man keinen Muth fassen, sich eine selbstständige Bahn zu brechen. Indessen die Verhältnisse, neu wie sie waren, mußten auch neue Forschungen herbeiführen, und mit dem Erfolge wächst der Muth. Nun sind es besonders drei Wissenschaften, in welchen die Alten von den Neuern augenscheinlich übertroffen worden sind, zwei ohne Widerrede, die Mathematik und die Naturwissenschaften, soweit sie durch Beobachtung und Versuch, d. h. auf empirischem Wege ausgebildet werden können, aber auch, als die dritte, die Geschichte, wenn man auf Sichtung und Erforschung der Thatsachen sieht, nur daß in dieser

Wissenschaft das Gefühl der Selbstständigkeit nicht so rein sich ausbilden konnte, weil in der Darstellung derselben die Neuern meistens die Alten als ihre Muster anerkannt haben und weil es wohl als etwas Zufälliges erscheinen konnte, wenn wir, die Spätergeborenen, in der Geschichte einen größern Kreis von Erfahrungen überblicken. Wenn nun die Philosophie überall an die allgemeine geistige Richtung in den Wissenschaften ihre Forschung anschließt, wenn sie eben dazu bestimmt ist, das wissenschaftliche Streben eines Volkes oder einer Zeit zum allgemeinen Bewußtseyn zu erheben, so konnte sie bei den neuern Völkern nicht anders als in der vorherrschenden Neigung zur Mathematik, zur empirischen Naturlehre und zur Geschichte sich ausbilden. Diese drei Wissenschaften aber sind in einer entschiedenen Neigung zur Mannigfaltigkeit der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen und so wird denn auch diese Neigung als das Vorherrschende in der neuern Philosophie vorausgesetzt werden müssen.

Es ist dies deutlich genug in den allgemeinen Formen der neuern Philosophie, deren Dauer wir vorläufig ungefähr bis auf die Zeit herunterreichend uns denken mögen, als unter uns Deutschen im vorigen Jahrhundert eine neue Regsamkeit in der Philosophie begann. Man kann zwei Richtungen in der Philosophie dieser zweiten Periode unterscheiden, die rationalistische und die empirische oder sensualistische. In der letztern ist die Neigung alle Wissenschaft zur Geschichte des Menschen oder der Natur zu machen offenbar, nur verbindet sich damit das Bestreben, die allgemeinen Grundsätze der Mathematik zu sichern, während die metaphysischen Grundsätze entweder dem Zweifel preis gegeben oder ganz in mathematisch-mechanischer Weise gedeutet werden. Ganz so entschieden spricht sich nun wohl die rationalistische Richtung der neuern Philosophie nicht aus; doch die Neigung zur Mathematik ist auch in ihr unverkennbar. Wer erkennt sie nicht, wenn er sieht,

daß man die Philosophie nach der mathematischen Methode zu formen unternimmt, daß man dadurch sogar verleitet wird, sie nur für eine Lehre vom Möglichen zu halten, und gar nicht abgeneigt ist, ohne Weiteres mathematische Grundsätze in der Philosophie zu borgen. Und nicht weniger zeigt sich auch in dieser Richtung die Neigung zur empirischen Physik und zur Geschichte. Jene ist unverkennbar in einem Cartesius, in einem Leibnitz, deren Lehren großentheils darauf ausgehen, allgemeine Grundsätze für die Erfahrungen der Physik zu finden, diese offenbart sich theils in den Bemühungen um die empirische Psychologie, welche man trotz ihres empirischen Ursprungs nicht Anstand nimmt, geradezu in die Philosophie einzuschalten, theils in der Ausbildung der Moral und des Naturrechts, welche zum Theil ganz unverkennbar darauf ausgehen, die Gestaltung der Sitten und der Gesetze, welche man unter den Menschen gefunden hat, auf psychologische Weise zu erläutern.

In das Einzelne eingehend werden wir nur wenige Punkte finden, welche uns ein Bedenken erregen könnten, ob auch in der angegebenen Richtung das Wesen der Entwicklung der Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften liege. Wir finden diese Richtung am meisten in den polemischen Bestrebungen ausgedrückt, welche die Philosophie in diesem Zeitraume zu begleiten nicht aufhörten. In Italien, in welchem die Wiederherstellung der Wissenschaften ihre Wiege hatte, sind die neuern Aristoteliker, die entschiedenen Gegner der Scholastik, hauptsächlich bemüht, den Widerspruch des Aristoteles mit der christlichen Lehre aufzudecken, sowie sich denn überhaupt jetzt in diesem Lande eine starke Partei des Zweifels gegen die Wahrheit der alten Theologie nicht allein, sondern der christlichen Lehre überhaupt hervorthat. Die, welche von philosophischer Seite das Christenthum in Schutz nahmen, die neuern Platoniker besonders, ihr Sinn

war doch zu sehr der heidnischen Philosophie, dem Aberglauben an das Alterthum zugewendet, als daß sie als wahre Vertheidiger des Christenthums angesehen werden könnten. Wer nicht der starren Form der kirchlichen Lehre und Zucht huldigte, der glaubte gemeiniglich die Sache der christlichen Lehre im Gegensatz gegen die heidnische Ansicht wenigstens von der wissenschaftlichen Seite aufgeben zu müssen. Die dogmatischen Bestrebungen in der Philosophie, welche zunächst nach der Wiederherstellung der Philosophie auftraten, verehrten die hervorbringende Kraft der Natur als ihre Gottheit mehr als den christlichen Gott. Es gab in dieser Zeit noch Einige, welche durch die Philosophie das Christenthum und seinen Glauben zu vertheidigen wagten, aber es waren bis auf wenige unbedeutende Ausnahmen Skeptiker, welche die Vernunft für unfähig hielten, die Lehren zu erkennen, auf deren Wahrheit die Erfahrungen des Christenthums aufmerksam machten. Skeptisch verhält sich auch fortan meistens die neuere Philosophie zur Theologie, wenn nicht gar polemisch. Baco und die große Schaar seiner Anhänger, entschieden nur eine nützliche Wissenschaft begehrend, sie verleugnen zwar nicht den Zug, welcher uns mit Gott verbindet, aber ihre Philosophie verzweifelt, Gott als den höchsten Gipfel der Wissenschaft und der Wahrheit zu erreichen. Wer wird sich täuschen lassen, wenn Hobbes noch um Beweise für das Daseyn Gottes sich beschäftigt? Seine Philosophie findet es doch nur nützlich, einen Gott und eine Religion für den Nutzen des Staats anzuerkennen. Und wie weit, wie mächtig verbreitet sich nun unter den Engländern der Zweifel, der Unglaube. Selbst edlere Charaktere, wie ein Shaftesbury und ein Berkeley, neigen sich ihm theilweise zu, theilweise wissen sie ihm nur durch seltsame Wendungen zu entgehen. Man sieht, wie schwer es ihnen hält, die Richtung in der Philosophie ihres Volkes mit ihren sonstigen Nei-

gungen zu vereinigen. In einer ähnlichen, nur noch entschiedenern Weise bildet sich die neuere Philosophie bei den Franzosen aus. Zu Anfange sucht sie zwar die Neigung zur empirischen und mathematischen Ausbildung der Physik, welche unzweideutig bei Cartesius, wie bei Gassendi vorhanden ist, mit den allgemeinsten Forderungen der christlichen Lehre auszugleichen; aber auch bei diesen Männern läßt sich wohl nicht zweifeln, wohin das Uebergewicht ihrer wissenschaftlichen Richtung sich neigt. Fand doch Gassendi die Lehre des Epikur nur in den Folgerungen, nicht in den Grundsätzen mit dem Christenthume streitend. Cartesius, wenn er im Anfange seiner Philosophie einiges über Gott lehrt, so gehört ihm dies nicht eigenthümlich an, er hat es wohl meistens von den Jesuiten, seinen Lehrern, und diese von den Scholastikern erborgt. Und wozu dient es ihm? Folgerecht hat er es nicht ausgeführt; es ist wie eine eingelernte Formel, welche man in der weitern Untersuchung vergißt; nur eins ist ihm wichtig, vermittelst seines Begriffs von Gott die Zweifel niederzuschlagen, welche ihm gegen das Daseyn der äußern Natur und gegen die Wahrheit unserer Erfahrungen von ihr erregt worden waren. Nachdem er dies erreicht zu haben glaubt, wirft er sich in die mathematischen Untersuchungen über die Natur, und wenn er hierin entschieden der mechanischen Vorstellungsweise von der Fortpflanzung der Bewegung folgt und die Thiere für Maschinen erklärt, hat er dadurch nicht auf das Beste der Meinung seiner spätern Landsleute vorgearbeitet, daß auch der Mensch nur eine Maschine sey? Wir wollen noch einen Augenblick diese spätere Entwicklung der französischen Philosophie aus den Augen lassen, um die Schule der Philosophen zu betrachten, welche an den Cartesius sich anschließt. Wir können nicht leugnen, daß diese Schule am wenigsten das bestätigt, was wir oben über den Charakter der Philosophie dieser Periode gesagt haben. In

den Occaſionaliſten, in Geulinx, in Malebranche, iſt ein frommer Sinn unverkennbar, welcher auch in ihrer philoſophiſchen Lehre ſich Luft macht, und auch in Spinoza wird man wohl nicht eine theologiſche Richtung ſeiner Philoſophie verkennen. Schließt man an dieſe Männer noch unſern Leibnitz an, welcher in dem Gange der philoſophiſchen Entwicklung offenbar ihnen am nächſten ſteht, ſo wird man wohl ſo ziemlich alles das zuſammen haben, was von bedeutenden Erzeugniſſen der neuern Philoſophie noch am meiſten in der theologiſchen Richtung ſich bewegt. Indem wir nun keinesweges dieſe Richtung in ihnen leugnen wollen, indem wir auch eingeſtehen, daß die eben genannten Männer für die Entwicklung philoſophiſcher Ideen von großer Bedeutung ſind, müſſen wir doch einiges bemerken, was uns hinlänglichen Grund abgeben dürfte, in der Art, wie ſie der theologiſchen Seite der Philoſophie ſich zuwendeten, nicht eben die charakteriſtiſchen Züge der neuern Philoſophie zu ſuchen. Zuerſt die Occaſionaliſten hängen noch zu genau mit der Carteſianiſchen Philoſophie zuſammen, als daß nicht auch in ihnen die Richtung auf die mechaniſche Naturbetrachtung ſehr bedeutſam hervortreten ſollte. Iſt doch auch noch beim Spinoza dieſe Richtung nicht überwunden, und wenn auch Leibnitz gegen dieſe Anſicht ſtreitet, doch finden ſich auch noch bei ihm die Spuren derſelben. Nun iſt dies aber bei allen dieſen Männern von ſehr weit greifender Bedeutung für ihre ganze wiſſenſchaftliche Anſicht; denn indem ſie gewohnt waren, die körperliche Natur in allen ihren Entwicklungen mit dem geiſtigen Weſen zu paralleliſiren, bildete ſich ihnen auch die Vorſtellung von einem Mechanismus der geiſtigen Thätigkeiten aus. Dies konnte nicht ohne großen Einfluß auf ihre Theologie ſeyn, da ſie im Körperlichen wie im Geiſtigen entweder die Offenbarungen oder die Modificationen des göttlichen Weſens ſahen. Wenn ſie dies weiter hätten ausführen wol-

len — nur Spinoza hat es gewagt —, würden sie dadurch nicht auf eine Lehre von Gott geführt worden seyn, welche von der christlichen Ansicht nach ganz entgegengesetzter Seite sich entfernte? In Uebereinstimmung hiermit finden wir auch die Form ihrer philosophischen Darstellung und die Vorstellung, welche sie aus derselben von der Wissenschaft schöpften. Schon Cartesius hatte zum Theil die mathematische Demonstration für die Darstellung seiner philosophischen Lehren gewählt; wenn nun auch von seinen Nachfolgern dies nicht überall nachgeahmt wurde, so zweifelten sie doch nicht, daß dies das wahre Muster sey, und daher erschien ihnen wohl der göttliche Verstand selbst, so wie das göttliche Seyn in der starren Weise des Mathematischen a). Dies greift tiefer, als man glauben möchte, in ihre ganze Vorstellung von der Wissenschaft ein. Denn indem ihnen die mathematische Wissenschaft als die höchste Vollendung deutlicher und klarer Erkenntnisse erscheint, sind sie geneigt, nur die Erkenntnisse, auf welche die mathematischen Begriffe ihre leichteste Anwendung finden, zu verfolgen, und Malebranche erklärt geradezu, daß wir den Körper vermittelst der reinen Begriffe der Mathematik besser erkennen, als die Seele, über welche wir meistens nur dunkle Vorstellungen hätten, und ebenso sind auch Spinoza und Leibnitz geneigt, die reine Erkenntniß von der Wahrheit des Seyns und der Dinge, wenn auch nicht allein aus mathematischen Begriffen, doch nur aus solchen zu schöpfen, welche auf ähnliche Weise wie die mathematischen durch den abstrahirenden Verstand gebildet werden. Ueberdies scheint es uns unverkennbar, daß Leibnitz eine gewisse Abneigung hegt, die Begriffe, welche auf eine philosophische Erkenntniß des Theologischen sich beziehen, in Untersuchung zu nehmen. Dies muß uns hier genügen, um anzudeuten, daß auch die erwähnten

a) Z. B. Leibnitz: dum Deus calculat, fit Mundus.

Männer nicht so ganz außerhalb der Richtung lagen, welche wir als charakteristisch für ihre Zeit betrachten. Es genauer auszuführen würde die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten und wir wollen daher nur noch auf zweierlei hierbei aufmerksam machen. Das eine ist, daß wir sogleich von vorn herein bemerken konnten, wie in dieser zweiten Periode der Geschichte der christlichen Philosophie nicht dieselbe Einseitigkeit zu erwarten sey, wie in der ersten. Man konnte die frühere theologische Richtung, welche doch auch in die Dogmatik eine noch fortbestehende Frucht abgesetzt hatte, nicht ganz vergessen und überdies zog ein allgemeines Interesse, welches auch in den Wissenschaftlichen noch lebendig war, nach dieser Seite hin. Zum Andern aber muß man nicht übersehen, daß die Männer, in welchen das theologische Interesse auf philosophische Weise sich äußerte, entweder überhaupt oder wenigstens in dieser Richtung nur wenig auf den Gang der Wissenschaft ihrer Zeit eingewirkt haben. Die Occasionalisten sind in dem erstern Fall; ihre Ansicht ist als eine geistreiche Vermuthung bald bei Seite gelegt worden. Noch auffallender ist es, daß Spinoza, dessen Philosophie in den neuesten Zeiten so großes Interesse erregt hat, von seiner Zeit als Philosoph wenig beachtet wurde, zum sichersten Beweise, daß seine Denkweise der Richtung seiner philosophirenden Zeitgenossen sehr fern lag. Leibnitz endlich hat freilich große Aufmerksamkeit auch unter den Philosophen seiner Zeit erregt, aber nicht eben in der theologischen Richtung, meistens unter den Deutschen, deren Fähigkeit für philosophische Forschung damals noch gering war, und wie sehr haben alsdann auch seine Schüler, besonders Christian Wolff, durch den am meisten seine Philosophie verbreitet worden ist, seine Gedanken, seine Absichten entstellt. Ueberlegt man alles wohl, so wird man finden, daß es nur sehr wenige gewesen sind, welche den theologischen Geist seiner Philosophie sich

anzueignen gewußt haben. Wenn wir daher die ganze Periode der philosophischen Entwicklung übersehen, in welche die erwähnten Philosophen fallen, so wird uns zwar auch ihr Interesse für das Theologische als ein wichtiges Moment erscheinen, aber doch nicht als ein solches, welches die Richtung in der Entwicklung der Philosophie zu ihrer Zeit beherrscht hätte. Ihre Wirksamkeit fällt zum Theil in eine spätere Zeit, in der nächsten Folgezeit ist sie durch an sich viel unbedeutendere Bewegungen zurückgeschoben worden. Denn wer wird es verkennen, daß die Meinungen, welche bald nach Leibnitz unter Engländern und Franzosen, den beiden stimmführenden Völkern in der damaligen litterarischen Welt, als Philosophie sich geltend machten, weder an Gediegenheit der Form, noch an Reichhaltigkeit des Inhalts mit den Lehren des Spinoza und des Leibnitz auch nur im Entferntesten sich messen konnten? Und doch hat die leidenschaftliche Oberflächlichkeit eines Voltaire und eines Rousseau lange Zeit die Meinungen der neuern Völker über die Philosophie bestimmt, und wer etwa doch tiefer zu gehen strebte, der hat sich einem Hume oder Condillac angeschlossen, oder wenn er weniger zum Zweifel, als zur Behauptung geneigt war, so ist er etwa dem Système de la Nature oder dem Helvetius oder einem andern Encyclopädisten gefolgt. Dies ist die Zeit des Leichtsinns in der neuern Philosophie, welchen man unter dem Namen der Freigeisterei kennt. Wenige Ausnahmen von der allgemeinen Regel, namentlich in der schwächlichen sogenannten Schottischen Schule und unter den Deutschen, welche meistens einem todten Eklekticismus huldigten, unter denen aber auch zuweilen schon ein tieferer Blick sich hervorthat, können nicht gezählt werden. Die allgemeine Richtung war in dieser Zeit offenbar gegen die theologischen Forschungen, hingegeben der sinnlichen Empfindung, der sinnlichen Lust, überhaupt der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Diese

aus einer ebenso großen Mannigfaltigkeit der Gründe zu erklären, das schien das Höchste, was die menschliche Wissenschaft vermöchte. Niemand wird verkennen, daß in der neuern Philosophie bis auf die Zeit, wo unter den Deutschen ein Umschwung der Dinge begann, die weltliche Richtung die vorherrschende war, wenn er bemerkt, mit welchen Ergebnissen diese Periode schließt, und wie in der That alle früheren Bestrebungen in der Wissenschaft diesen Ergebnissen vorgearbeitet hatten.

Wir haben in dem Zeitraume, welcher von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts herunterreicht, wenn er auch nur wenig mehr als drei Jahrhunderte umfaßt, doch eine sehr mannigfaltige Entwicklung, welche schwer unter allgemeine Gesichtspunkte vereinigt werden kann. Dies liegt unstreitig hauptsächlich in dem Charakter der Philosophie dieses Zeitraums. Das theologische Bestreben gestaltet sich immer auf eine einfachere Weise, als das weltliche. Wo die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen eine bedeutende Rolle spielt, da giebt es eine Mannigfaltigkeit verschiedener Punkte, an welche angeknüpft werden kann. Wenn nun besonders die Erfahrungen über die Natur von den Erfahrungen über die sittliche Entwicklung des Menschen merklich sich unterscheiden, so konnte auch in dieser Zeit es leicht geschehen, daß die Forschungen in der theoretischen von den Forschungen in der praktischen Philosophie sich absonderten. Beide haben zwar immer noch gemeinschaftliche Berührungspunkte und wir mißbilligen deswegen die Trennung beider, welche Tennemann für einen Theil dieser Geschichte durchzuführen versucht hat; aber wahr ist es doch, daß in keiner Zeit so entschieden die praktische Richtung von der theoretischen sich abgesondert hat. Schon früher haben wir erwähnt, daß die rationalistische und die sensualistische Ansicht in dieser Zeit sich einander entgegenstehen, jene mehr mit der mathematischen Form unserer Erfahrung,

diese mehr mit dem materiellen Theile derselben befreundet, und man kann wohl in Versuchung gerathen, wenn auch beide Ansichten in beständiger polemischer Beziehung zu einander stehen, die Geschichte der Entwicklung der einen von der Geschichte der Entwicklung der andern abzusondern, weil allerdings bis auf einen gewissen Grad eine jede von ihnen ihren selbstständigen Verlauf hat. Aber es sind überdies noch andere Einflüsse, welche die Entwicklung der neuern Philosophie durchkreuzen. Zuerst beim Beginn derselben ist offenbar das polemische Bestreben vorherrschend, das systematische dagegen tritt zurück. So ist es immer, wo aus einer frühern Bildung eine wahrhaft neue Gestaltung der Dinge sich entwickeln soll. Der Kampf gegen die scholastische Philosophie, wiewohl sie beim Beginn dieser Periode schon im Sinken war, mußte doch in mancherlei Wendungen lange Zeit fortgesetzt werden und nur einem beharrlichen Eifer konnte es gelingen, diese veraltete Denkweise zu besiegen, weil sie in festen Einrichtungen der Schule und selbst des Lebens ihre Stütze fand. Nur allmählig wird die Richtung positiver, fester und systematischer; unabhängiger von der Autorität der Alten und von dem Widerspruch gegen die Scholastik bilden sich eigene Systeme der neuern Philosophie aus. In dieser Zeit läßt sich nun wieder eine doppelte Neigung unterscheiden, in welcher die Geschichte unserer Wissenschaft ihren Fortgang gewinnt. Auf der einen Seite nemlich ist nicht zu verkennen, wie in unserm wissenschaftlichen Leben eine starke Neigung statt findet, eine gemeinschaftliche Bildung aller europäischen Völker, eine wahrhaft europäische Wissenschaft zu gewinnen; auf der andern Seite findet sich auch unter uns ein Streben nach volksmäßiger Absonderung in der Litteratur und in den Wissenschaften. Während jene Neigung sich besonders darin ausgesprochen hat, daß wir eine gemeinschaftliche gelehrte Sprache ausgebildet, sogar nach einer universa-

len Sprache gestrebt und übrigens fleißig mit der Sprache und Litteratur unserer gebildetsten Nachbaren uns bekannt gemacht haben, hat die entgegengesetzte Richtung ihre Befriedigung gefunden in der Entwicklung eigenthümlicher Litteraturen der verschiedenen Völker. Nun ist allerdings die Wissenschaft nicht das Eigenthum eines Volkes seinem besondern Charakter nach, sondern ein Werk des allgemein menschlichen Verstandes und es giebt wohl gewisse Kreise des wissenschaftlichen Lebens, auf welche die Eigenthümlichkeit der mit ihnen Beschäftigten nur wenig Einfluß ausübt, wie z. B. die Mathematik, aber man darf auch als allgemein zugegeben voraussetzen, daß auf andere Kreise der wissenschaftlichen Darstellung die Verschiedenheit der Sprachen einen entschiedenen Einfluß hat, ja daß es unmöglich ist, in einer todten oder allgemeinen Gelehrtensprache, ja selbst in einer andern als in der Muttersprache den lebendigen Ausdruck der Gedanken zu finden, welcher diesen Wissenschaften geziemt. Wenn nun ferner die Philosophie die Einheit aller wissenschaftlichen Bestrebungen, auch derer, welche einen passenden Ausdruck nur in der Muttersprache gewinnen können, zum Bewußtseyn zu bringen strebt, so wird man nicht leugnen können, daß sie auch einem großen Theile nach in der Muttersprache vorgetragen seyn will. Sollten wir auch nicht ohne Weiteres die Meinung billigen können, welche hie und da angedeutet oder geäußert worden ist, daß die Philosophie eines Volkes nichts anderes seyn könne, als die wissenschaftliche Darstellung des Systems von Wörtern, welche in der Sprache dieses Volkes von allgemeiner Bedeutung sind; so scheint uns doch die Geschichte zu lehren, daß bisher immer noch die philosophische Entwicklung mit der Entwicklung der Sprache in genauem Zusammenhange gestanden habe, wie denn auch die bedeutendsten Philosophen sich nicht haben enthalten können, hie und da an die Sprachbildung die Entwicklung ihrer

Begriffe anzuschließen. Aus diesen Gründen zweifeln wir nicht, die Philosophie zum großen Theil der Nationallitteratur einzuverleiben; da wo eine allgemeine wissenschaftliche Richtung in dieser sich gezeigt hat, vereinigt sich die Philosophie mit derselben bald enger, bald weniger eng, und wir werden daher auch bei der Eintheilung der neuern Philosophie auf die Eigenthümlichkeit der Völker Rücksicht zu nehmen haben, welche in der Ausbildung derselben thätig gewesen sind.

Da nun so viele Momente in der Geschichte der neuern Philosophie wirksam gewesen sind, so bedarf es in der That sorgsamer Berücksichtigung, wenn man in diesem verschlungenen Gewebe verschiedener Neigungen den natürlichen Lauf der Fäden unterscheiden will. Nur auf einige der Hauptpunkte, welche uns zu passenden Abtheilungen führen können, wollen wir hier aufmerksam machen. Da so wie die erste, so auch die zweite Periode der christlichen Philosophie eine Zeit einleitet, in welcher die Polemik der herrschende Zug ist, so würden wir dieser einen besondern Abschnitt widmen. Gegen den Scholasticismus rüstete man sich mit Waffen mancherlei Art; man verglich die Wissenschaft und die Kunst der Alten mit dem theologischen Systeme, mit der barbarischen Sprache der Scholastiker; man zog die Systeme der alten Philosophen wieder hervor und suchte sie zu erneuern; man fand die eigenen Erfahrungen und die neue Wissenschaft, welche in nicht-philosophischen Gebieten der Untersuchung sich ausgebildet hatte, unverträglich mit der Scholastik; man warf sich in den Skepticismus; man versuchte endlich eigene, doch noch sehr unausgebildete Systeme, welche der Natur und den Erfahrungen gemäßer wären, als jene dunkeln und spitzfindigen Ansichten. Dies sind revolutionäre, tumultuarische Bewegungen in der Wissenschaft, in welchen noch keine feste Ansicht, keine gleichmäßige Richtung, keine des Zieles sich bewußte Einheit des Willens liegt; nur

darin ſtimmen ſie mit einander überein, daß ſie die alte Form der Lehre ſtürzen wollen. An den philoſophiſchen Beſtrebungen dieſer Zeit haben faſt alle gebildete Völker des chriſtlichen Europa Antheil, wenn auch in verſchiedenem Grade; aber nicht bei allen Völkern ſchließt ſich dieſer Abſchnitt ihrer Entwicklung zu derſelben Zeit; denn bei einigen iſt früher, bei andern ſpäter die ſcholaſtiſche Philoſophie überwunden worden. In Deutſchland z. B. geht dieſe Zeit bis tief in das 17. Jahrhundert hinein, während in England, Frankreich und ſelbſt in Holland ſchon bedeutend früher eine ſelbſtſtändige und ſyſtematiſche Richtung in der Philoſophie ſich ausgebildet hatte. In dieſer Zeit iſt das Volksthümliche noch ſehr untergeordnet; man philoſophirt meiſtentheils in lateiniſcher Sprache; die Proſa der neuern Sprachen iſt noch wenig ausgebildet außer in Italien, welches jedoch nie auf die ſyſtematiſche Entwicklung der neuern Philoſophie einen leitenden Einfluß ausgeübt hat.

Auf dieſen Abſchnitt folgt nun die Zeit der ſyſtematiſchen Entwicklung in der Philoſophie, in welcher ſich aber nicht ſogleich der volksthümliche Charakter hervorhob. Denn da die wiſſenſchaftliche Bildung der neuern Völker an die alte Litteratur ſich angeſchloſſen hatte und beſonders an der Ausbildung der Mathematik und der empiriſchen Phyſik, zweier ganz allgemeiner Elemente der Wiſſenſchaft, zum Bewußtſeyn ihrer Selbſtſtändigkeit gekommen war, ſo war nicht zu erwarten, daß ſie ſogleich volksthümlich werden würde. Dieſer ſyſtematiſchen Entwicklung der neuern Philoſophie, in welcher das Volksthümliche noch wenig hervortritt, möchten wir einen zweiten Abſchnitt zu eigen geben. Es hatte ſich jetzt unter den neuen Völkern ein gelehrter Stand gebildet, noch bedeutend abgeſondert von den übrigen Theilen des Volkes, eine etwas anders gewendete Fortſetzung des Clerus, wie er im Mittelalter geweſen war. Dieſer gelehrte Stand fußte auf der Kenntniß der alten Sprachen und der alten Wiſſen-

schaften; die unter ihm eingeleitete Ueberlieferung schied sich von dem übrigen Volksleben durch den Gebrauch der lateinischen, zuweilen auch einer andern fremden Sprache, welche in ihm eine allgemeine Geltung erhalten hatte; dadurch hing er durch ganz Europa zusammen. Es war natürlich, daß dieser gelehrten Bildung, sobald sie eine selbstständige Richtung gewonnen hatte, auch eine eigene Philosophie sich anschloß, und so finden wir sie philosophirend über alle Völker Europa's, welche an der Philosophie Theil nahmen, über Engländer, Franzosen, Holländer und Deutsche, verbreitet. Wir rechnen zu den gelehrten Philosophen dieses Abschnittes unter den Engländern Baco und Hobbes, unter den Franzosen Gassendi, Cartesius, Malebranche, unter den Holländern Geulinx und Spinoza, unter den Deutschen vornehmlich Leibnitz und Wolff. Wenn auch einige dieser Männer in ihren philosophischen Schriften zuweilen oder großentheils ihrer Muttersprache sich bedient haben, ihre Wirkung war doch meistens auf den gesammten Körper der europäischen Gelehrten berechnet. Die rationalistische, sowie die sensualistische Richtung in der Philosophie findet sich unter den gelehrten Philosophen repräsentirt, doch kann man wohl sagen, daß die rationalistische das Uebergewicht hat. So findet sich hier auch eine starke Vorliebe für das Theoretische, wiewohl das Praktische nur bei wenigen Philosophen ganz fehlt, meistens aber vom Theoretischen beherrscht wird; eine eigentliche Absonderung des Praktischen vom Theoretischen zeigt sich bei keinem bedeutenden Philosophen dieses Abschnitts.

Die Gelehrsamkeit der Neuern sollte nun aber bald nach einer allgemeinern Verbreitung unter den Bildungsfähigen der neuern Völker streben und sie fing daher immer mehr an, der Muttersprachen sich zu bedienen und zuletzt fast ausschließlich in denselben sich mitzutheilen. Daher schied sich nun auch die Nationalphilosophie von der

gelehrten, so daß die letztere zwar zum Theil noch neben der erstern fortbestand, aber doch allmählig mehr und mehr verschwand. Eine Nationalphilosophie aber hat sich zuerst unter den Engländern gebildet. In ihr sonderten sich die sensualistische und die rationalistische Richtung von einander ab, so daß die erstere vorherrschend mit dem Theoretischen, die andere mit dem Praktischen sich beschäftigte. Locke, Berkeley, Hume bilden eine zusammenhangende Reihe in der Entwicklung sensualistischer Denkart. Einigermaßen hängt ihre Philosophie wohl mit den frühern sensualistischen Bestrebungen der gelehrten Schule zusammen, einigermaßen steht sie auch in Wechselwirkung mit den rationalistischen Bestrebungen derselben Schule, doch wird dadurch der wesentliche Gang ihrer Entwicklung nicht bestimmt. Wenn man nun sagen kann, daß in dieser Richtung das sensualistische Princip zu einem hohen Grade des Bewußtseyns über sein Ziel sich ausbildete, so gilt dies nicht in demselben Grade von der rationalistischen Richtung der englischen Philosophie, in welcher Shaftesbury und die von ihm abhängigen Moralisten, neuerlich gewöhnlich die Schottische Schule genannt, sich bewegen. Das Uebergewicht ist hier offenbar auf der Seite des Sensualismus.

In einem noch stärkern Grade zeigte sich dies in der französischen Philosophie. Diese, weniger durch Locke als durch die Richtung der neuern Wissenschaft überhaupt angeregt, nahm sogleich eine entschiedene sensualistische Richtung und wenn wir die populären Versuche, welche sich für Philosophie ausgaben, nicht zählen, so haben wir nur zwei Hauptschattirungen des Sensualismus in ihr zu unterscheiden. Die eine, welche am besten Condillac bezeichnet, neigte sich zu einer rein subjectiven Auffassung der Wissenschaft und zum Skepticismus, die andere, welche am entschiedensten in dem Système de la Nature hervortritt, geht wesentlich auf eine sensualistische Naturlehre,

auf Materialismus und Atomismus aus, von dieser Seite faßt sie auch das Moralische in das Auge, welches ganz wie das Natürliche behandelt wird. So bildet sich ein sinnlicher Egoismus in dieser entarteten Philosophie aus. Es ist nur ein geringer und wenig ausgebildeter Widerspruch gegen diese einseitigen, ja sophistischen Richtungen unter den Franzosen bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zu bemerken. Unter den Deutschen hat sich in dem Zeitraume, von welchem wir hier reden, keine volksthümliche Philosophie ausgebildet. Ihre Litteratur ist überhaupt zu dieser Zeit meistens noch von der ausländischen oder von der gelehrten Philosophie abhängig; aus diesen verschiedenartigen Einflüssen bildet sich beim Beginn unserer neuesten Litteratur nur ein schwankender Eklekticismus.

Wir haben bei Schilderung und Abgrenzung des zweiten Zeitraums der christlichen Philosophie vorausgesetzt, daß wir jetzt schon in einer dritten Periode leben. Daß wir dies annehmen mußten, vorausgesetzt, daß wir die zweite Periode richtig charakterisirt haben, dies läßt sich in Kurzem deutlich machen. Denn wenn wir die zweite Periode als in einer einseitig weltlichen Richtung begriffen uns denken, so müssen wir selbst schon von dieser Einseitigkeit uns befreit haben. Ständen wir selbst noch in der einseitigen Richtung, wir würden sie nicht für einseitig halten können. Noch in andern Zeichen kann man Bestätigung dieser Ansicht finden. Unverkennbar ist es, wie die neuere Litteratur in parteiischer Verachtung dessen, was im Mittelalter galt, sich ausgeschüttet hat; die neueste Zeit dagegen hat das Mittelalter billiger zu beurtheilen angefangen; es hat sogar Stimmen gegeben, welche nicht weniger parteiisch für das Mittelalter sich aussprachen, und diese mögen denn wohl den übrigen Stimmen, welche noch mit dem alten Hasse das Mittelalter verfolgen, billiger Weise das Gleichgewicht halten. Es scheint uns klar,

daß man nach einem mittlern Wege ſtrebt. Das Aeußerſte in der weltlichen Richtung der Philoſophie iſt vorhanden geweſen; es hat ſich nicht halten können; wir Deutſche haben mit Unwillen die oberflächliche Anmaaßung der franzöſiſchen Philoſophie verworfen; ſelbſt die jetzt lebenden Franzoſen haben ſich allmählig von ihr abgewendet. Vor Allem iſt zu bemerken, daß man jetzt wieder dem Religiöſen ſich zugewendet hat, nachdem eine lange Zeit im Leben, in der Geſchichte und in den Naturwiſſenſchaften Gleichgültigkeit oder Abneigung dagegen ſich geäußert hatte. Wir finden, daß die Philoſophie in der neuern Zeit alle die Stellungen zur Theologie eingenommen hat, welche in ihrer weltlichen Richtung möglich ſind. Man kann nemlich drei Stellungen ſolcher Art ſich denken; entweder kann die Philoſophie ſich gleichgültig verhalten gegen die Theologie, als wenn jene mit dieſer gar nichts zu ſchaffen und keine Rückſicht auf ſie zu nehmen hätte, dies iſt der theologiſche Indifferentismus, oder man kann die theologiſchen Ideen als Vorurtheile beſtreiten, dahin geht die Polemik der Freidenker, oder man kann endlich die theologiſchen Lehren als Erzeugniſſe der denkenden Vernunft anſehen, über welche der Philoſophie, nicht der Theologie das Urtheil zuſtehe, dies tritt in den Richtungen hervor, welche man mit dem Namen des Naturalismus oder auch wohl des Rationalismus bezeichnet hat. Wenn nun alle dieſe Stellungen der Philoſophie zur Religion und zur Theologie verſucht worden ſind oder auch wohl noch jetzt als Ueberbleibſel der alten Zeit verſucht werden, keine aber über das Verhältniß der Philoſophie zur Religion befriedigt hat, ſo läßt ſich erwarten, daß die Philoſophie jetzt entweder im Begriff iſt, eine andere Stellung zur Religion zu ſuchen oder auch eine ſolche ſchon gefunden hat, und dies wird ſie denn auf jeden Fall in die theologiſche Richtung ziehen müſſen.

Glauben wir nun hierdurch uns darüber rechtfertigen

zu können, daß wir eine dritte Periode in der Geschichte der christlichen Philosophie als begonnen voraussetzen, so werden wir über den Charakter derselben nicht zweifelhaft seyn können. Auf jeden Fall wird von ihr angenommen werden müssen, daß sie in dem Bestreben begriffen sey, die Einseitigkeiten der beiden ersten Perioden auszugleichen und ein Mittel zu finden, die vorherrschend theologische und die vorherrschend weltliche Richtung in der Philosophie mit einander zu vereinen. Sollte sie auch hierbei nicht sogleich die richtige Mitte treffen, auf jeden Fall wird sie relativ gegen die frühern Perioden als weniger einseitig zu betrachten seyn. Wir verhehlen uns nicht, daß wir bei diesem günstigen Urtheile über die Philosophie unserer Zeit in Gefahr sind, für uns selbst Partei zu nehmen, aber dies ist eine allgemeine Gefahr, welcher ein jeder sich unterziehen muß, der von seinem Standpunkte aus die Dinge und seine Verhältnisse zu ihnen beurtheilen will.

Je mehr wir aber selbst noch in die neueste Richtung der Philosophie verflochten sind, um so mehr möchten wir nach einer sichern Probe suchen, an welcher sich etwas über den Beginn derselben festsetzen ließe. Wir haben früher angedeutet, daß die Entwicklung der eigenthümlich deutschen Philosophie außerhalb des Kreises der zweiten Periode falle, und in dieser Vermuthung bestätigt es uns, daß unter keinem der neuern Völker wir in der Zeit des letzten halben Jahrhunderts eine so eifrige und ganz neue Bahnen versuchende Bemühung um die Philosophie finden. Aber freilich wir sind auch für das Deutsche, nicht blos für unsere Zeit parteiisch. Um so größere Ursache haben wir, uns Rechenschaft über die Gründe abzulegen, warum wir von dem Beginn der eigenthümlich deutschen Philosophie an einen Umschwung der christlichen Philosophie berechnen.

Wenn man eine andere Stellung der Philosophie zur Religion finden sollte, so mußte dies von Seiten der Philo-

sophie durch eine Untersuchung des ganzen Gebietes menschlicher Wissenschaft eingeleitet werden. Denn es kam hierbei darauf an, zu zeigen, was der menschlichen Wissenschaft gebühre und was der Offenbarung oder sonst den religiösen Regungen der menschlichen Seele. Es mußte nachgewiesen werden, wie weit die Wissenschaft mit dem, was als göttliche Offenbarung sich ankündigte, in Uebereinstimmung stehe und wo etwa ein Bedürfniß der Wissenschaft anzuerkennen sey, wodurch dem religiösen Glauben eine sichere und unabhängige Stellung der menschlichen Wissenschaft gegenüber ausgemittelt werden könne. Wir meinen nicht eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, wie Locke sie angestellt hatte. Denn dies Unternehmen hatte es in der That nur mit der Erscheinung der Wissenschaft, nicht aber mit den Gründen derselben zu thun, weil dabei die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß es in der Wissenschaft nur auf das Material der Erkenntniß ankomme, nicht aber auf die Form, in welche die Vernunft die Elemente unseres Denkens bringt, und weil selbst die Frage nach der Bedeutung des Materials abgelehnt wird, indem die Evidenz der Sinne zuletzt alle Zweifel niederschlagen soll. Eine solche Untersuchung der Erscheinungen der Wissenschaft konnte das nicht leisten, was zu dem angegebenen Zwecke zu leisten war; sie konnte weder die Vermischung der religiösen Regungen mit der Philosophie bekämpfen, weil in der Erscheinung nothwendig mit der Wissenschaft fremdartige Elemente sich mischen, noch konnte sie die Freigeister gründlich widerlegen, weil sie ebenso wie diese die formende Kraft der Vernunft verkannte, noch konnte sie die Gleichgültigkeit gegen das Religiöse beschämen, weil bei einer Betrachtung der Wissenschaft, wie sie erscheint, zwar ihre gegenwärtigen Bedürfnisse zur Sprache kommen können, nicht aber die Nothwendigkeit derselben für alle Zeiten. Man mußte auf die letzten Gründe der Wissenschaft in der Vernunft zurück-

gehen, wenn man sowohl Verwandtschaft als Verschiedenheit der Philosophie und der Religion finden wollte.

Es ist das Verdienst Kant's, dies unternommen und zuerst in einem bedeutenden Umfange und in einem wahrhaft wissenschaftlichen Geiste ausgeführt zu haben. So wie einst Sokrates eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, indem er die ihm vorliegenden Meinungen von Seiten der nothwendigen wissenschaftlichen Form prüfte, in welcher sie im Begriff sich darstellen sollen, so ging auch Kant auf eine solche Prüfung der vorhandenen Lehren ein von Seiten der Form des Urtheils, und der Erfolg war hier derselbe wie dort, eine Forschung über die Gründe der Wissenschaft, wie dieselben in der gestaltenden Thätigkeit der Vernunft liegen. In beiden Fällen äußerten sich diese Untersuchungen auf der neu ergriffenen Bahn anfangs auf eine überwiegend skeptische Weise, und wir können dies nicht anders als natürlich finden. Kant besonders fand eine große Masse von Meinungen in der Philosophie und eine eklektische Verwirrung hierüber unter den Deutschen vor; wollte er dagegen auch nur den deutschen Charakter in der Philosophie geltend machen, so mußte er eine entsprechende Masse des Polemischen jener Masse der Meinungen entgegensetzen. Darum setzt sich der größte Theil seiner Kritik aus Forschungen in skeptischem Sinne zusammen. Dem Dogmatismus der gelehrten Schule stellt er seine Kritik aus dem Gesichtspunkte des Transscendentalen entgegen; gegen den skeptischen Sensualismus der Engländer und der Franzosen macht er die allgemeinen Kategorien des Verstandes geltend; in der Betrachtung der Natur geht er fast nur darauf aus, dem Materialismus und dem mechanischen Atomismus der neuern Physik die ersten Grundsätze einer dynamischen Naturlehre entgegenzustellen, und sein nakter Formalismus in der Moral ist nur aus dem Widerwillen gegen den Eudämonismus zu erklären, wie sich derselbe in der Gefühlstheorie

der Engländer und in dem Egoismus der Franzoſen geäußert hatte. Indem ſeine Lehre in dieſen polemiſchen Richtungen ſich ausbildete, iſt ſie von theoretiſcher Seite faſt ganz negativ geworden und läßt den Raum für das Poſitive übrig. Einen Blick in dieſen Raum will er uns aber verſtatten, indem er die praktiſchen Bedürfniſſe der Vernunft berückſichtigt. Nun ſieht wohl ein jeder, wie eben das Intereſſe für das Praktiſche ihn beherrſcht, wie es ihn auffordert, das Transſcendentale, den Grund der Erſcheinungen, das, was wahrer iſt, als dieſe ſinnliche Welt, anzuerkennen und bald zum Ziel, bald zur Vorausſetzung ſeiner Unterſuchungen zu machen. Das Primat der praktiſchen Vernunft, es iſt wahr, iſt eine ſeltſame Einſeitigkeit; es iſt aber doch ein ſchöner Ausdruck deutſcher Geſinnung und überdies eine nothwendige Gegenwirkung in dem Umſchwunge der Zeit. Auch hierin iſt Kant dem Sokrates zu vergleichen. Beide in Zeiten lebend, in welchen durch den Zweifel und durch ſophiſtiſche Künſte das heiligſte und faſt jedes höhere Intereſſe der Menſchheit wankend und Gegenſtand des Spottes geworden war, ſie beſannen ſich darauf und führten Andere zu dieſer Beſinnung, daß dem Menſchen das Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Beſtimmung der feſtſtehende Mittelpunkt ſeines Lebens ſeyn ſolle. Wie hierdurch Kant dem religiöſen Intereſſe förderlich wurde, bedarf wohl keiner weitern Auseinanderſetzung. Es waren ja die Lehren von Gott, von der Unſterblichkeit und von der Freiheit des Menſchen, welche er von ſeinem praktiſchen Standpunkte aus zu begründen ſuchte, und daß hierin die eigentliche Kraft ſeiner Philoſophie lag, dies ſcheint durch die bisherige Entwicklung der deutſchen Philoſophie bewieſen zu werden, welche eben nur dieſen Theil der Kantiſchen Lehre mit Vorliebe ergriff und weiter ausbildete und dadurch dann auch weit über den Kreis der Unterſuchung hinausgeführt wurde, welchen die Kantiſche Kritik in ihrem theo-

retischen Skepticismus der Wissenschaft abgesteckt haben wollte.

Stellen wir nun hiermit Kant an die Spitze der deutschen und überhaupt der neuesten Philosophie, so meinen wir doch keineswegs, daß er allein der Begründer einer solchen gewesen. Es geschah in einem viel größeren Kreise der Umwandlung unserer geistigen Bestrebungen, daß wir zu dieser neuen Richtung in der Philosophie gekommen sind, als daß ein Mann allein in dieselbe uns zu bringen vermocht hätte. Unverkennbar ist es, daß bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts alle Vorbereitungen getroffen waren, aus welchen die neue Entwicklung der deutschen Litteratur hervorgehen sollte. Eine solche aber konnte in der Zeit wissenschaftlichen Strebens, in welchem die neuern Völker überhaupt sind, nicht ohne entsprechende Entwicklung der Philosophie bleiben, es war vielmehr vorauszusehen, daß bald der Neigung zur Poesie, welche in jeder Litteratur der Neigung zur Philosophie vorauszugehen pflegt, diese letztere folgen werde. Dies war um so mehr zu erwarten, je mehr überdies unter den Deutschen bereits Kenntnisse und Forschungsgeist, wenn auch nicht in einem eigenthümlich deutschen Sinne, verbreitet waren. Die Philosophie hatte nachgerade deutsch zu reden gelernt; sie gebrauchte diese Sprache schon mit ziemlicher Fertigkeit; es mußte dadurch auch der Geist derer in die Philosophie kommen, welche diese Sprache ausgebildet hatten. Nun wollen wir zwar nicht behaupten, daß sogleich mit dem Gebrauche der deutschen Sprache für die Darstellung der Philosophie auch eine eigenthümlich deutsche Philosophie sich ausgebildet habe; sondern es ging wie in der übrigen Litteratur, so auch in der philosophischen, man ahmte den Alten, man ahmte den Fremden nach; aber bald mußte aus der Uebung in der Nachahmung der Geist selbstständiger Forschung erwachsen. Und in der That finden wir, daß noch vor der Zeit, in welcher die Wirk-

ſamkeit Kant's für die Ausbildung der deutſchen Philoſophie ſich entſchied, alſo in der Zeit, als noch die eklektiſche Nachahmung in der deutſchen Philoſophie herrſchte, Stimmen ſich erhoben, welche einen ſelbſtſtändigen Weg in der Philoſophie verfolgten oder andeuteten. Nur zwei Männer will ich nennen, Leſſing und Herder, beide zwar jünger als Kant, aber von einer frühern Wirkſamkeit als dieſer auf die Litteratur ihres Volkes. Sie haben beide nicht wenig auf die Bildung des philoſophiſchen Geiſtes bei uns eingewirkt. Mit ihnen erwähne ich noch einen dritten, Jacobi, der zwar mit ſeinen philoſophiſchen Werken erſt hervortrat, als Kant ſchon durch ſeine Kritik der reinen Vernunft eine neue Entwicklung der Philoſophie eingeleitet hatte, der aber doch auch ſeinen ſelbſtſtändigen Antheil an der erſten philoſophiſchen Bildung unſeres Volkes hat.

Von wie verſchiedener Art nun auch dieſe vier Männer waren, ſo kann man doch in ihrer philoſophiſchen Wirkſamkeit einiges Gemeinſame entdecken, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Mittelpunkt deſſelben darin finde, daß ſie im Gegenſatz gegen die frühere weltliche Richtung in der Philoſophie dem religiöſen Intereſſe und den theologiſchen Ideen ſich zuwendeten. Zwar hat man vielleicht nicht Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich, meint, daß ſie alle oder daß wenigſtens die meiſten von ihnen die chriſtliche Offenbarung mehr geſchont als anerkannt haben, aber doch haben ſie auch ihr weſentliche Dienſte geleiſtet, indem ſie das religiöſe Intereſſe überhaupt gegen das rein wiſſenſchaftliche zu behaupten ſuchten. In der weltlichen Richtung der Philoſophie hatte man ſich allmählig mehr und mehr in der Anſicht befeſtigt, daß in der Wiſſenſchaft und in dem menſchlichen Leben überhaupt nichts anderes anzuerkennen ſey als nur die ordnende Thätigkeit des Verſtandes in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Sinnliche oder auf die anſchaulichen That-

sachen der Erfahrung; was sonst noch im Menschen seyn möchte, das strebte man dem Verstande soviel als möglich unterzuordnen; selbst der Wille sollte dem Verstande gehorchen; das höhere Gefühl, das Herz oder Gemüth des Menschen, kam nur in einigen untergeordneten Beziehungen in Betrachtung. Bei dieser Denkweise war es natürlich, daß man die Religion zu vernachlässigen, zu verachten oder nur als eine Art des Denkens zu behandeln angefangen hatte. Nun aber finden wir, daß jene vier Männer eine ganz entgegengesetzte Richtung einschlugen und bald dem praktischen, bald dem Gemüthsleben der Vernunft entweder geradezu vor dem verständigen Denken, welches nicht selten von ihnen kalt und beschränkt gescholten wurde, den Vorzug gaben oder ihm doch eine Stelle neben der verständigen Einsicht zu sichern suchten. Dies ist nicht von allen der Religion unmittelbar zu Gute geschrieben worden. Herder und Jacobi haben es vielleicht am wenigsten gethan, obgleich sie gewiß mittelbar, selbst durch die mystische Form ihrer Aeußerungen der Religion Verehrung gewonnen haben. Lessing und Kant aber haben es nicht verschmäht, ihre philosophischen Ansichten auch auf die Religion anzuwenden und sogar mit der christlichen Religion in Verständniß zu setzen, jener, indem er sich zwar als einen entschiedenen Gegner der kirchlichen Dogmatik erwies, aber nur deswegen, weil er die Rechte des Gemüths in religiösen Angelegenheiten verfocht, und während er die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung als Grundlage für die praktische Entwicklung und für die verständige Einsicht des Menschen anerkannte, die Freiheit der Forschung durch keine für immer festgesetzte Formel geschmälert wissen wollte, dieser, indem er zwar allzu geneigt war, die Lehren der christlichen Religion den Lehren seiner Philosophie anzubequemen, aber doch das praktische Interesse und das praktische Bedürfniß der Religion zur Anerkenntniß bringen wollte.

In dieſem Sinne iſt nun auch die Entwicklung der deutſchen Philoſophie weiter fortgeſchritten. Wir wiſſen, wie Fichte zu der Ausbildung ſeiner Philoſophie kam, indem er den transſcendentalen Theil der Kantiſchen Lehre weiter verfolgte und auf eine poſitivere Weiſe das zu entwickeln ſuchte, was Kant nur in ganz allgemeinen Formen als Forderung der Vernunft von praktiſcher Seite feſtgehalten hqtte. Ueberdies findet ſich bei ihm eine Richtung und Denkart, welche ſehr an Leſſing erinnert, der ihm in mancher Rückſicht ein Muſter geweſen iſt. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß die Lehren Leſſings über die Religion auch von andern Männern weiter ausgebildet worden ſind. Auch Schelling hängt durch die Vorliebe für die Lehre Spinoza's mit Leſſing einigermaaßen zuſammen, in ſeinem Geiſte und ſeiner Art hat er aber noch eine größere Aehnlichkeit mit Herder, deſſen Vorſtellungsweiſe wir zuweilen bis in die kleinern Einzelheiten herab bei ihm wiederfinden. Jacobi hat ſeine Anſichten ſelbſt noch lange Zeit neben dieſen Philoſophen vertreten und auf die Denkweiſe der neueſten Zeit einen weit verbreiteten Einfluß ausgeübt. Man kann nicht verkennen, daß es ein Hauptgeſchäft aller dieſer neuern Lehren geweſen iſt, das richtige Verhältniß der Philoſophie zur Religion zu ſuchen und meiſtens auch nicht allein zur allgemeinen oder, wie man ſie genannt hat, zur natürlichen Religion, ſondern zu der beſtimmten und entwickelten Form der Religion, zu welcher wir im Chriſtenthume uns bekennen. Sollte dies Verhältniß nicht überall oder überall nicht gefunden worden ſeyn, ſo liegt der Grund vielleicht nur darin, daß unſere neueſte Philoſophie eine zu innige Verbindung mit der Religion überhaupt oder im beſondern mit der chriſtlichen Religion einzugehen oder gar die Religion in ſich oder ſich in die Religion aufzulöſen geſtrebt hat. Mag dem aber ſeyn wie ihm will, daß die Gleichgültigkeit, daß die Abneigung oder der Widerſtreit

der Philosophie gegen die Religion aufgehört habe, dies werden nur wenige bezweifeln, und auf die lebendige Erfahrung, welche ein jeder von seiner Zeit hat, glauben wir uns mehr verlassen zu dürfen, als auf einige Andeutungen aus der neuesten Geschichte, wenn wir behaupten, daß wir nicht mehr in der Entwicklung der Philosophie leben, welche in der vorherrschend weltlichen Richtung sich bewegte.

Es kann wohl jetzt noch nicht unternommen werden, den Verlauf der neuesten Philosophie, sowie sie unter den Deutschen sich zu entwickeln begonnen hat, in bestimmte Glieder zu bringen. Auch von dem Zustande der Philosophie, in welchem wir uns so eben befinden, möchte es gerathen seyn, für das Erste zu schweigen. Denn wenn man nicht müßte, so würde man sich bei besonnenem Verstande gern enthalten, ein Urtheil sowohl über die Gegenwart, als über Dinge, welche so eben erst ihren Lauf begonnen, zu völligem Abschluß zu bringen. Wer möchte wohl gern über den Jüngling urtheilen, so lange er noch in der ersten Entwicklung ist, außer nur etwa soweit es die Richtung betrifft, welche er sichtbar schon genommen? Und die Hoffnung möchten wir uns doch nicht gern versagen, daß der Anlauf, welchen wir genommen haben, mit der Zeit ein befriedigenderes Ende finden werde. So gering denken wir nicht von uns und von unserer Wissenschaft, daß wir nicht noch hinlänglichen Stoff für entscheidendere Untersuchung in dieser und hinlängliche Kraft zur Untersuchung in uns finden sollten. Ueberdies scheint es uns, daß die Untersuchungen, welche bereits in der Philosophie in Gang gebracht worden sind, im Allgemeinen noch nicht den Einfluß gehabt haben, welchen sie verdienen. Sollen wir es sagen, wie wir es meinen, so möge uns die Aeußerung nicht misgedeutet werden, daß wir uns bisher noch in einer ziemlich tumultuarischen Gährung der Philosophie befunden haben möchten. Wir haben etwas Aehnliches beim Beginn der frühern Perioden

gefunden. Die skeptiſche Richtung Kant's, welche ſich im entſchiedenen Gegenſatze gegen die frühern Formen der Philoſophie oft ſehr herbe äußerte, zeugt hiervon offenbar, und es kann uns nicht irren, daß Fichte und Schelling und ihre Freunde auf dogmatiſchere Weiſe ſich ausſprachen, denn dabei iſt der herbe Gegenſatz gegen die frühere Philoſophie, gegen die gemeine Vorſtellungsweiſe, gegen die Empirie und Geſchichte, welche man beugt, weil man ſie nicht brechen kann, immerfort geblieben; es iſt nur eine andere Form der Polemik. Sind wir in einer ſolchen Gährung oder gehen wir eben erſt aus ihr hervor, ſo muß man den Erfolg derſelben abwarten, ehe man über die Bedeutung ihres Verlaufs und ihrer Elemente ein entſchiedenes Urtheil abgiebt.

2.

Ulrici Friderici Kopp

epistola critica,

qua viro praeclaro Raoul-Rochette, Parisiensi, respondetur de inscriptione bilingui Cyrenaica, cuius fides impugnatur tam artis palaeographicae ope, quam ob dialectos orientales monstrose mixtas, ac sententias denique ipsas aetati parum consentaneas.

Praefatio.

Causa cur mutuae, quae infra sequuntur, literae nunc demum compareant, ex ipsa Viri praeclari Raoul-Rochette epistola altera patebit, qua mihi interdixit, ne inscriptio-

nem, qnam vere Cyrenaicam credebat, ederem, cuius scilicet edendae ius sibi soli competere putaverat. At vero octo iam annis interlapsis ne nunc quidem eam edidit, fortasse quod quae attuli argumenta firmiora esse sensit, quam nt solvere ea posset. Epistolam meam utrum cum Hamackero communicarit, nec ne, omnino ignoro: hoc tamen certum a doctissimo eo viro anno demum, postqnam illam scripseram, inscriptionem editam esse, quam (v. Lettre à Raoul-Rochette sur une inscription en charactères Phéniciens et Grecs découverte (!) à Cyrène. 1825. p. 6.) diverso prorsus modo non solum legit, sed aliter etiam interpretatus est quam ego. Cuius viri amplam orientalium linguarum cognitionem quamvis multum absit, ut mihi tribuam; non possum tamen quin contendam melius a me inscriptionem et lectam et explicatam esse. Quod ne temere dixisse videar, ad peritiorum virorum iudicium summa quidem fiducia provocare licet, sicut e sequentibus patebit. Certe Hamacker pro arbitrio modo literas prorsns omisit, ut in secundo versu penultimam, modo uni eidemque diversam attribuit significationem, ut τῷ Resch, quod quidem in voce הורא recte Resch legit, in extrema autem perperam pro Daleth accepit: qui error eo gravior est, quo facilius Resch, Romanae R inversae forma praeditum, ab omnibus aliis potest discerni. Quid? quod statim ab initio nomen, quinque constans literis, constare quatuor יהוא vult.

Atque haec omnia nunc in memoriam revocavit amicissimus mihi Augustus Boeckhius, vir maioribus laudibns ornatus, quam ut eis aliquid a mea mediocritate accedere possit. In programmate enim, quod ad me transmisit, novissimo fabricam, ut ita dicam, detegit, in qua non Cyrenaica tantum inscriptio, sed aliae etiam effictae sunt. Minime tamen, quod (p. 11.) adstruxit, concedere ei possum, „nunc demum ex alphabeto a Fortia edito Cyrenaicam inscriptionem legi, erroresque refelli posse ab Hamackero et Gesenio commissos." Octo enim ante annos (anno ni-

mirum MDCCCXXIV) veram ego iam lectionem, ut nunc patebit, Lutetiam Parisiorum transmiseram; Gesenius autem (in comment. de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta (?), cet. Hal. 1825) et Hamacker (Lettre à Raoul-Rochette) anno demum, qui sequebatur, de ea disputarunt.

Iam vero quum inter omnes, quos Cyrenaica inscriptio exercuit, interpretes nullus tam severe acerbeque palaeographica eius momenta in iudicium vocaverit, magisque fallaciam et fraudem in fingenda Phoenicum lingua commissas detexerit ac monstraverit, quam ego; spero fore, ut epistolam meam, quae controversiae, ob inscriptionem illam motae, non minimam continet partem, viri docti gratam mihi acceptamque ferant, utpote veram critices speciem prae se ferentem.

Primas nunc, quas hac de re accepi, ad verbum insero literas.

Monsieur,

J'aurois peut-être dû recourir à quelque ami commun pour Vous faire parvenir cette lettre d'un homme, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de Vous. Mais si c'est une indiscrétion que je commets en m'adressant directement à Vous sans intermédiaire et sans recommandation, veuillés, Monsieur, excuser cette liberté, et ne l'attribuer qu'au désir extrême, que j'ai de Vous témoigner ma haute considération pour Vos travaux. J'ai eu d'ailleurs, pour Vous en donner le témoignage, une occasion, que Vous ne me reprocherez pas d'avoir saisie. Notre Académie ayant reçu ces jours-ci d'un Architecte françois, établi à Malte, un fac simile d'une inscription bilingue trouvée à Cyrène et m'ayant chargé d'examiner ce monument, j'ai cru faire, Monsieur, une chose agréable pour Vous, et en même temps utile à la science, en Vous adressant une copie fidèle, et je Vous prie de vouloir bien m'en dire Votre avis.

mirum MDCCCXXIV) veram ego iam lectionem, ut nunc patebit, Lutetiam Parisiorum transmiseram; Gesenius autem (in comment. de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta (?), cet. Hal. 1825) et Hamacker (Lettre à Raoul-Rochette) anno demum, qui sequebatur, de ea disputarunt.

Iam vero quum inter omnes, quos Cyrenaica inscriptio exercuit, interpretes nullus tam severe acerbeque palaeographica eius momenta in iudicium vocaverit, magisque fallaciam et fraudem in fingenda Phoenicum lingua commissas detexerit ac monstraverit, quam ego; spero fore, ut epistolam meam, quae controversiae, ob inscriptionem illam motae, non minimam continet partem, viri docti gratam mihi acceptamque ferant, utpote veram critices speciem prae se ferentem.

Primas nunc, quas hac de re accepi, ad verbum insero literas.

Monsieur,

J'aurois peut-être dû recourir à quelque ami commun pour Vous faire parvenir cette lettre d'un homme, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de Vous. Mais si c'est une indiscrétion que je commets en m'adressant directement à Vous sans intermédiaire et sans recommandation, veuillés, Monsieur, excuser cette liberté, et ne l'attribuer qu'au désir extrême, que j'ai de Vous témoigner ma haute considération pour Vos travaux. J'ai eu d'ailleurs, pour Vous en donner le témoignage, une occasion, que Vous ne me reprocherez pas d'avoir saisie. Notre Académie ayant reçu ces jours-ci d'un Architecte françois, établi à Malte, un fac simile d'une inscription bilingue trouvée à Cyrène et m'ayant chargé d'examiner ce monument, j'ai cru faire, Monsieur, une chose agréable pour Vous, et en même temps utile à la science, en Vous adressant une copie fidèle, et je Vous prie de vouloir bien m'en dire Votre avis.

Je crois, que l'inscription grecque, bien qu'écrite en boustrophedon et en caractères pour la plupart assez anciens, est au moins du Ve siècle de notre ère. D'après les recherches, aux quelles je me suis déja livré à ce sujet, je la regarde comme un monument de ces sectes gnostiques, qui furent si repandues dans tout l'orient à cette époque, et qui fabriquèrent sous le nom de Zoroastre (le *Ζαράδης* de notre inscription) et de Pythagore (qualifié ici: *των ἱεροφαντων αριστος*) tant de livres où l'étrange doctrine de la communauté des biens et des femmes se trouvoit enseignée, comme sur cette inscription. Je crois de plus, que cette secte, à la quelle avoit bien pu appartenir ce Synesius, évêque demi-chrétien de Cyrène, qui florissoit à cette même époque, et dans les écrits du quel on trouve quelque analogie avec les formes de la diction employée dans notre inscription, je crois, dis-je, que cette secte auroit bien pu prendre naissance à une époque plus ancienne, probablement vers la LXXXVI olympiade, et de là viendroit, que la date de la 3e année de cette olympiade, marquée en tête de notre inscription, auroit servi comme d'ère, vraie ou supposée, à une association mystique formée à Cyrène, la quelle se seroit peu à peu convertie, par le progrès du tems, en une de ces sectes gnostiques, dont je parlois tout à l'heure. De là viendroit encore, que l'on auroit employé sur le monument les formes paléographiques, qui pourroient être réellement usitées à Cyrène vers la LXXXVIe olympiade, et dont il étoit impossible, qu'il ne restât pas beaucoup de traces encore au Ve ou VIe siècle de notre ère.

Quant à l'inscription phénicienne, que je recommande spécialement, Monsieur, à Votre attention, il est facile de reconnoître au commencement de chacune des trois lignes, qui la composent, le mot Schalom, salut: mais le déchiffrement et l'explication du reste m'offrent encore plus d'une difficulté, que Vous leverés sans doute. Dans

tous les cas il me semble, que cette inscription n'a point de rapports avec la grecque; et c'est encore là un point, sur le quel je Vous serois bien obligé, de me dire Votre avis. Mr. Fr. Creuzer, à qui j'ai communiqué d'abord ce monument, est disposé à le regarder comme fabriqué, d'après quelques fautes ou quelques expressions modernes, dont je crois pouvoir donner une explication satisfaisante, et je ne désespère pas d'apprendre bientôt, que ce savant, après avoir connu mes raisons, aura changé d'idée. D'ailleurs, le caractère même de la personne, qui a envoyé ce monument à notre Académie, semble repousser un pareil soupçon; elle assure, qu'elle a le marbre original en sa possession; et la fraude, si elle existoit, seroit si facile à découvrir, que je ne vois pas trop, pourquoi et dans quel but un homme d'honneur consentiroit ainsi à se perdre de réputation.

Je serois bien charmé, Monsieur, que cette occasion pût devenir entre nous le motif d'une correspondance, qui ne pourroit que m'être infiniment avantageuse, et qu'il se présenta d'autres circonstances, où je pusse Vous prouver mieux encore tout le prix, que je mets à Vos travaux. J'ai remis à Mr. Treuttel et Wurtz un exemplaire de mes Lettres à Lord Aberdéen sur l'authenticité des inscriptions de Fourmont, comme un foible hommage de mon estime envers l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Cet exemplaire Vous parviendra bientôt après ma lettre, et je souhaite vivement, qu'il puisse Vous offrir quelque intérêt. Si de Votre côté Vous croyez pouvoir disposer en ma faveur d'un exemplaire de Votre intéressant ouvrage, que je n'ai pu me procurer jusqu'ici et dont j'ai dû la communication à mon ami, Mr. Abel-Rémusat, je serois doublement flatté de le reçevoir de Votre propre main, et je Vous en aurois, comme de tout ce qui pourroit me venir de Vous, Monsieur, une reconnaissance infinie.

Veuillés reçevoir, Monsieur, avec mes nouvelles excuses pour toutes les libertés, que je prends vis à vis de Vous, l'expression de ma plus haute considération.

Raoul-Rochette,
Membre de l'Institut de France, Conservateur du cabinet des Antiques de la Bibliothèque du Roi, professeur d'Archéologie, etc. etc.

Paris,
Bibliothèque du roi
le 7 mars 1824.

P. S. La langue allemande m'est assez familière, pour qu'il me soit plus agréable de correspondre de cette manière avec l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Il m'obligera donc doublement, s'il veut bien me faire l'honneur de s'en servir avec moi, surtout s'il a la bonté d'écrire en lettres latines.

Ad primas hasce literas quam rescripsi epistolam libenter omitto. Neque enim operae pretium est eam cum orbe erudito communicare. Nam praesertim in ea egi de Fourmontianarum inscriptionum fide, quas ille defendebat, ego fastidiebam. — Sequitur nunc altera docti Raoul-Rochette epistola.

Monsieur,

J'aurois dû répondre plutôt à la lettre tout à fait obligeante, que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, mais un petit dérangement, qui s'est fait dans ma santé, jointe à l'occupation, que m'a donnée tout récemment un cours d'Antiquités, que je viens d'ouvrir à la Bibliothèque, m'a empêché de remplir ce devoir aussi ponctuellement, que je l'aurois dû, et qu'il m'eût été agréable de le faire. Veuillés du moins agréer mes excuses de ce retard involontaire, et recevoir en même tems les remercimens, que je Vous dois pour Votre lettre.

Je suis faché, que Votre opinion s'éloigne de la mienne, au sujet de la sincérité de l'inscription Cyrénéenne. Mr. Creuzer m'avoit paru d'abord concevoir les mêmes

doutes; plus tard il a semblé aussi se rapprocher de mon sentiment, dans le quel je n'ai fait que me fortifier de plus en plus, et qui est: que cette double inscription est dûe à des sectaires juifs établis à Cyrène, vers le VIe siècle de notre ère, et qui dans l'emploi des caractères phéniciens, aussi bien que dans celui des lettres grecques, auront cherché à simuler (nachahmen) l'antiquité. D'après cela je la regarde fermement comme un monument authentique, d'un genre de superstition et de supercherie, tout à fait particulier; et sans compter les preuves assez nombreuses, que je crois pouvoir alléguer à l'appui de cette opinion, je puis bien Vous dire, Monsieur, que j'ai trouvé une preuve tout à fait décisive, que cette inscription ne sauroit avoir été forgée par un faussaire moderne. Quelque soit au reste ma manière de voir à cet égard, je n'en suis que plus curieux et plus impatient de connoître les raisons, d'après les quelles Vous avés conçu une opinion contraire. Je n'en suis aussi que plus reconnaissant de la proposition, que Vous voulez bien me faire de m'adresser, sous la forme de lettre, en latin, Votre sentiment au sujet de l'inscription Cyrénéenne, et de manière, que je pusse insérer cette lettre à la suite de ma propre dissertation. J'accepte cette proposition avec beaucoup de joie; je Vous avouerai même, Monsieur, que toute autre manière de publier Vos observations à cet égard, m'eût tant soit peu affligé, attendu, que j'ai travaillé sur cette inscription, que je tiens à la publier le premier, que ma dissertation est près de paroître, et qu'en communiquant une copie à Mr. Creuzer et à Vous, Monsieur, ainsi qu'à quelques autres de mes amis d'Allemagne, je n'avois pas cru renoncer à la faculté de la publier. Il me sera donc bien agréable de recevoir la lettre, que Vous m'annoncés. Je Vous promets de l'imprimer très fidèlement, ainsi que des observations, que j'ai déja reçues sur le même sujet

de Mr. Hamaker, de Leyde, et dans la quelle il exprime une opinion differente. Je Vous demande seulement la permission d'user de la liberté, que Vous m'accordés d'opposer, s'il y a lieu, quelques raisons aux Votres, pour mettre le public éclairé à même de se prononcer, avec plus de connoissance de cause, entre deux opinions si opposées. Cette sorte de controverse ne peut que tourner à l'avantage de la science; et je ferai en sorte de ne pas détruire, par la forme, que je lui donnerai, l'idée favorable, que Vous avés de la critique française. Ainsi donc, Monsieur, je vais attendre bien impatiemment la lettre latine, que Vous m'avés fait l'honneur de me promettre; elle paroîtra comme appendice de ma dissertation; et je compte, d'après cela, que Vous n'avés pas bésoin de recourir à une autre voie pour la publication de Votre travail, qui, s'il paroissoit seul ou avant le mien, me priveroit, je le répète, d'un avantage, au quel j'avoue que je tiens beaucoup, celui de publier le premier le monument en question.

J'ai suspendu l'envoi, que je comptois Vous faire, Monsieur, de ma Lettre à Lord Aberdéen, puisque Vous connoissés déja cet ouvrage, et que Vous ne paroissés pas approuver l'opinion, que j'y ai soutenue. Je puis bien Vous assurer pourtant, que cette opinion est la seule, qui soit conforme à la vérité, et j'ai l'intime conviction, qu'elle finira par prévaloir. Fourmont étoit aussi incapable en 1732, de forger des inscriptions paléographiques, qu'il le fut jamais, lui et ses pareils, de comprendre de pareils monumens. Si Vous pouviez savoir jusqu'où alloit son ignorance, Vous seriez persuadé comme moi, que cet homme-là n'a pu rien inventer. Au surplus j'attends le livre de Mr. Boeckh; il m'a prévenu des attaques, qu'il doit livrer de nouveau à la mémoire de Fourmont, et de mon côté je me tiens prêt à lui repondre.

J'ai rempli Vos intentions, Monsieur, auprès de Mr. Champollion le jeune. Il vient de terminer un ouvrage

plus important et plus étendu, qui renferme sous le titre de Précis du système hiéroglyphique les résultats de toutes les découvertes, aux quelles il s'est livré jusqu'ici, pour arriver à l'interprétation des anciennes écritures de l'Egypte.

Cet ouvrage, qui n'est point encore publié, et que je ne connois que par extraits, ne sauroit manquer de se recommander puissamment à l'attention publique. La mort de Mr. Spohn m'a vivement affligé. J'étois en commerce de lettres avec lui, et je lui avois envoyé tout récemment des fac simile d'un papyrus égyptien grec du Cabinet du Roi. Je desirerois bien savoir, en quel état il a laissé ses travaux sur les Hiéroglyphes, et si l'on a l'espoir, que ses Manuscrits puissent être livrés prochainement au public.

Agréés, Monsieur, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

Raoul-Rochette.

Le 4. avril 1824.

Hisce literis acceptis criteria omnia diligentissime perquisivi, ut de fide inscriptionis aequum et iustum iudicium ferri possit. Quo quidem negotio absoluto diffusiorem eam quae sequitur epistolam, vel, si mavis, commentationem rescripsi.

Viro clarissimo et doctissimo Raoul-Rochette Parisiensi.

Si qua unquam de exilitate virium mihi querendi causa fuit, hoc sane tempore, quo literis Tuis, Vir clarissime, perlectis sensi, plus esse in me voluntatis et studii, quam facultatis et ingenii, ad graviter et subtiliter de iis, quae ex me quaeris, respondendum. Non enim profecto ego is eram, qui de Phoeniciarum inscriptionum explicatione

consuli mereretur; non is, cuius de inscriptionis, a Te transmissae, indole et veritate iudicium Tibi alicuius momenti et ponderis esse posset. At vero iussisti, et Tuam de me opinionem ne prorsus fallere videar, iam dicto audientem me praebeo.

Inscriptionis exempium, quod summa cura, ut ais, delineatum est, nescio quem horrorem primo iam adspectu mihi iniecit. Nec Tu, Vir praeclare, dissimulas, in Graeca monimenti parte quum dicendi genus, tum sententias minime respondere tempori in lapidis fronte notato, Olympiadi nimirum octogesimae sextae; quin omnia ista seculo potius post Christum natum sexto ipse tribuis. Atque ea etiam erant, quae Creuzerum, Virum doctissimum, quem popularem meum appellare mihi honori duco, impellerent, ut suspectum totum opus se habere Tibi significaret.

Sed acute respondes, fieri potuisse, ut gnosticorum quidam id fabricaverit, genusque scriptionis antiquum imitatus fuerit, apposita nota temporis, haud quidem, quo haec scripta essent, sed quo exorti dogmatis memoriam testaretur. — — Verum enim vero quamvis huic sententiae suffragari videatur nonnullorum opinio, Zoroastris scripta ab iisdem hominibus ficta fuisse (Hyde de rel. Pers. ed. I. p. 341. Meiners in bibl. phil. novae IV. p. 219); vix tamen a me impetrabis, ut credam sexti post Christum natum seculi homines scripturam Phoeniciorum monimentorum, si qua eis in promtu fuerint, potuisse imitari. Quam, qui imitaturus est, ante omnia linguam intelligere debet. Praeterea primo iam seculo antiquata fuit prisca illa literarum forma, id quod ex numis (Bild. u. Schr. der Vorzeit II. 212) satis demonstrasse mihi videor. Neque omnino ante Vestrum Barthelemy et Swinton Anglum, qui uterque seculi praeteriti medio floruit, eruditorum quisquam obsoletas in Phoenicum inscriptionibus literas legere potuit.

Inniteris porro auctoritate eius, in cuius possessione iam marmor ipsum sit, viri probi et spectabilis, qui sane

non ausus fuerit inscriptionem fingere, multo etiam minus celeberrimae, quae Parisiis floret, academiae fucum facere. Concedo: nonne autem fieri potuit, possessor ille ipse ut deciperetur? perinde ac Fourmont, popularis Vester, quem imbecilliorem fuisse contenditis, quam ut inscriptiones Graecas fingere potuerit. Si quid video, caute Vobis procedendum et magis in istius monimenti historiam (quo pacto in architecti illius, quem laudas, manus venerit?) inquirendum est.

Quod autem supra scripsi, primum eius adspectum palaeographo fastidium adferre, id paucis nunc explanabo, a generalibus ad Phoeniciam inscriptionis partem transiturus, salvo tamen ubicunque meliori Tuo iudicio. Tota mihi quidem huius monimenti scriptura simulata et ficta esse videtur. Haud quidem me fugit, characteres, quos alioqui rotundos esse videmus, forma quadrata vel angulata in lapidibus, numis et omni dura materia comparere, quare excusatum etiam habemus artificem, qui Graecarum literarum Theta et Omicron, Phoeniciarum Daleth et Resch figuras angulatas in lapide inciderit. Quod autem a capitali, eaque faciliori τοῦ Y figura ad difficiliorem, quae in recentiori Coptorum scriptura usurpatur, deflexerit, huius rei causa afferri prorsus nulla potest. Aeque inconstans scriptor deprehenditur in fingendis variis literae Kappa figuris. Inepte etiam affectata est τοῦ Iota forma. Linea enim erecta duabus persecatur obliquis, quarum additarum causam ipsum, qui scripsit, ignorasse patet. Quippe quum ab initio rudes et inaequales fuerint literarum formae, id quod in Scipionum epitaphiis, senatus consulto de Bacchanalibus coërcendis, aliisque antiquissimis monimentis videre licet, deinde, ut aequali longitudine fierent, in superiori et inferiori cuiusque parte additae subtiles sunt lineae, quibus finirentur figurae. Quem quidem morem apud Romanos maxime circa Augusti tempora invaluisse observamus. In nostro autem lapide lineae illae alieno

prorsus loco et absque certo consilio principali characteri iunctae conspiciuntur.

Interpunctio tribus absoluta punctis (⁝) antiquissima quidem videri possit; sed interpungendi ratio illis sane temporibus, quibus inscriptio exarata fuit, prorsus aliena est, neque *ΚΑΙ ⁝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ* quisquam illius aetatis hominum interpunxisset (Bild. u. Schr. II. 143).

Ecquis etiam causam perspexerit similitudinis inter Phoeniciarum quasdam et Graecarum literarum figuras? Haud quidem sum nescius seriori tempore in Phoenicum scripturam illatas fuisse peregrinas literas (l. c. p. 214); at vero hae semper eiusdem fuere potestatis, cuius Phoeniciae. In nostro contra monimento τοῦ Ypsilon et τοῦ Ain eadem est forma, quae τοῦ Omega et τοῦ Vau. Quae vero, quaeso, Ypsilon inter et Ain est cognatio? Omega autem pro Vau tum demum posuere Graeci, maxime Alexandrini, quum Hebraea verba Graecis literis scribere inciperent; atque id pronuntiationis causa, non ob similitudinem, quae inter utramque literae formam intercesserit, factum esse nemo ignorat.

Βουστροφηδόν veteres scripsisse inter omnes quidem constat: sed falsi interdum fuerunt, qui hunc scribendi modum imitari studerent. Ita in Fourmontianis me videre memini inscriptionem, cuius non versus, sed integra orationis membra, pluribus ex versibus composita, sinistrorsum et dextrorsum scripta alternant. Singulorum versuum quidem variatae directionis causa nullo negotio perspicitur, nequaquam vero integrorum orationis membrorum. Mirum quoque in nostro marmore videtur primum versum Phoeniciis, secundum Graecis literis scriptum, et huic subiectos tres versus iterum Phoeniciis exaratos esse, finem denique inscriptioni facere Graecam inscriptionem, ita ut non tantum in versibus, sed in alternato etiam literarum genere bustrophaedon illud affectasse falsarius videatur.

Mira denique imago est in lapide superiori loco incisa. Nec facile quisquam divinaverit causam, cur ista inscriptioni addita sit. Nota quidem Cyrenensium aurigandi peritia (Max. Tyrius Diss. 23, 2. p. 440 Reisk.), siquidem equorum nutrix Cyrene (Strabo 17. p. 837. Casaub.); sed currus, qui hic repraesentatur non equis iunctus, sed anguibus, manifesto est Cereris, quem deinde haec dea Triptolemo, ut quam celerrime proveheretur, concessit (v. Montf. antiqu. explic. I. tab. 39. 40. 45.). Quid vero, quaeso, Triptolemo Cererive cum Pythagora et Zoroastre, cum haeresiarchis, vel, ut aiunt, gnosticis? Restat ut suspicemur nugatorem ad nomen, quod Cerene forsan pronuntiarit, siquidem recentius nomen *Καιροαν* sonat (v. annotat. ad Steph. Byz. h. v.), respexisse, idque a Cerere deduxisse, quamvis hoc deae nomen Graecum nunquam fuerit, et Cyrenaica regio minime ab illa, sed a Cyrene, vel amni vel fonte, vel Hypsei filia (Diodor. 4, 81) nomen invenerit. Alii quidem Eleusinia mysteria hic significari putant: sed scrupulum movet, quod in genuinis monimentis (Montfauc. l. c. p. 87) mysteria illa per Cererem in lapide sedentem notantur, neutiquam autem per deam curru vectam, multo etiam minus per currum solum!

In extremo notissimum conspicitur serpentis symbolum, in gyrum adacti et caudam mordentis. Sed valde ridiculus apparet iocus, quo incisum est. Scilicet sigillum imitari nugator voluit, quo confirmarentur omnia supra scripta, quemadmodum in chartis hoc fieri solet.

Sed tempus est, ut ad eam inscriptionis partem transeamus, quam Phoeniciam appellas. A literarum quidem forma tribuis ei hoc nomen: at vero lingua ipsa toto, ut aiunt, coelo differt a Phoenicia, ita ut rabbinorum potius aut Samaritanorum aliquis verba dictasse videatur, a quibus Arabicas etiam voces suis immixtas esse saepenumero videmus.

Primum versum, aut, si mavis, supra scriptum verbum haud dubius Iehova interpretor. Cuius literas si pro Phoe-

niciis acceperis, hae sunt יהועא; si pro Graecis Phoeniciisque mixtis, ΝΥΩ'יה. Et hoc quidem modo scriptorem nugatum esse, non illud voluisse, mihi est persuasum. Quae quidem nominis scriptio non nisi Masoretharum lectionem sapit, et puncta a nomine Adonai mutuata prodit. Nemo unquam ante Masorethas illud nomen pronuntiavit Iehova. Samaritani Iave dicunt. Omnes patres ecclesiae, Irenaeus, Clemens, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoretus, Hebraeum יהוה Graecis literis plerumque *ΙΑΩ* reddunt; et concinunt cum eis profani scriptores, Diodorus aliique. Ipsorum etiam gnosticorum turba semper *ΙΑΩ* scribit, id quod omnes gemmae (sive iure, sive falso) iis adscriptae testantur. Graeca litera Y, quae apud nostrum in illo nomine vice Romanae V fungi videtur, tempus prodit, quo Graeci suis literis Romana verba et nomina scribere conati sunt. Ita primum *ΣΕΟΥΕΡΟΣ*, deinde *ΣΕΥΕΡΟΣ* scripserunt.

Interpositam, Graeco quidem sermone, temporis notam [a]) iam sequuntur tres hi versus Phoeniciis literis exarati:

שלום· שירכא· מאסדאקא· זאין
שלום סדאקא· מאתורא· הסעד
שלום· תורא· מאשאלום· אסער

Quorum interpretationem antequam Tibi, Vir amplissime, examinandam propouam, opus esse videtur, ut quarundam literarum lectionem aptis rationibus confirmem, siquidem reliquas ex lectione ipsa agniturus es.

Illius quidem, quae quarta a versus primi fine est, vis et potestas divinando magis, quam legendo intelligi potest. Equidem, cuiuslibet iudicio salvo, Sain posui. Cuius Phoenicii characteris pars est linea parva et curvata (I. 266), quae eadem a nostro scriptore ultra modum producta esse videtur. Attamen qui primus huius literae for-

a) Et ex hac etiam patere adulterinam esse inscriptionem, egregie nunc docuit Boeckh (in programm. supra laudato p. 10).

mam nobiscum communicavit, Akerblad suae delineationis fidem ipse postea infregit, aliam obscuriorem etiam formam substituens. Nihilo tamen minus salva manet similis Syriaca, quae Christianis, Sancti Thomae cognomine notis, usitata fuit (II. 383).

Litera Daleth, capite aperto (p. 162 f.), et Resch, Romanam R imitans (214), recentioris formae, quam reliquarum plurimae, esse videntur.

Τοῦ Iod figura Hebraeo characteri, qui in numis adparet, similior est, quam Phoenicio; ad quem, quae in nostro lapide litera He est, propius accedit.

Neque mireris, me duas, diversas quidem, figuras nihilominus Mem legere. Auctor enim altera forma literam ם, altera finalem ם adumbrare voluit: quae tamen distinctio in nullo Phoenicum monimento observatur, nec observari potest, quum utraque figura ex uno eodemque charactere profluxerit, et eo tantum illae differant, quod alia maiori, alia minori diligentia exarata sit (p. 212. 217). Finalem igitur formam qui ficturus erat, profecto non eam eligere debebat, quae omnibus numeris absoluta esset, sed alteram oscitanter factam. Etenim finalium literarum formas a festinantis calami ductu originem duxisse olim (l. c. p. 137) perspicue ostendisse mihi videor. Τοῦ Schin denique figura Aramaeae est similior, quam Phoeniciae (p. 397).

Quid multa? additis ceteris literis, omnibusque perlustratis, hanc ipsam scripturam e variis formis, quae diversis temporibus usurpatae fuere, compilatam esse facile is videbit, qui non gravatus fuerit comparare eam cum alphabetis a me loco citato (p. 157. 212. 215) editis.

Graeca inscriptio, multo Phoenicia amplior, ita est legenda: „η πασων. ουσιων και. γυναικων κοινοτης πηγη της θειας εστι δικαιοσυνης ειρηνη τέ τελεια τοις του τυφλου οχλου εκλεκτοις αγαθοις ανδρασιν ους ζαραδης τε και πυθαγορας των ιεροφαντων αριστοι κοινη συμ-

βιωτειν συνιεντο." Haud difficulter duos hic pentametros agnoveris; primum:

ἀρχὴ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης,

alterum:

ἐκλέκτοις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ὡς Ζαράδης.

Unde autem surrepti sint ignoro.

Interpunctionem quod attinet, duo observanda sunt, et ratio interpungendi, et signum, quo interpungatur. Illa quidem ad similitudinem inscriptionis Phoeniciae Oxfordiensis accedere videtur; sed a vera norma aberrat. In Oxfordiensi enim statum constructum numquam puncto turbari (l. c. I. p. 224.) observavi. Quare nostram potius cum Aethiopum et Samaritanorum interpungendi ratione compararem, nisi et hac recentiorem esse puncti in fine omnium versuum omissio argueret. Unde Romanorum potius morem sapit. Namque Aethiopes aeque ac Samaritani in fine etiam versuum puncta adponunt.

Signum interpunctionis .·., quo usus est noster, non solum in psalterio Vestro bibliothecae S. Germani notis Tironianis exarato, sed in Graecorum etiam Tachygraphorum notis, Hermogeni Vestro in margine adscriptis (Palaeogr. mea crit. I. 276. 450), videre licet. Utrobique tamen periodos claudit, quare ad verba separanda minus aptum videtur, nisi in nostro marmore id ab Arabibus arcessitum dixeris, in quorum Corani libris scriptis simile quoddam imperfectae tantum, sive minoris, distinctionis signum est.

Atque hactenus de literarum formis et interpunctione. Aeque corrupta orthographiae ratio est. Tres enim illos versus qui legerit, nullo negotio perspiciet, perversam rationem scribendi, minimeque Phoenicum esse, sed similiorem ei, qua et Samaritani et Sabaei usi sunt.

Quod autem Tibi videtur, Phoeniciis illis literis omnia alia contineri quam Graecis, huic ego opinioni indulgere nequeo. Verbosiorem quidem esse Graecam inscriptionem

nemo non videt; praeceptumque de mulierum communi inter viros usu, quod Epiphanis et Carpocratis fuit, cuiusque in Graeca inscriptionis parte mentio fit, item Zoroastris et Pythagorae nomina, quae in ea comparent, in Phoenicia eius parte minime leguntur; at vero illud Pythagoreum τὰ τῶν φίλων κοινά, nisi omnia me fallunt, in verbis omnino inest.

Etenim Vos Parisii doctiores estis, quam ut barbaro scribendi generi, et mixtis in oratione tam variis dialectis adsueti ad eiusmodi monimenta explicanda accedere dignemini. Ego vero minus fastidiosis auribus praeditus, tribus praeterea mensibus continuis nil nisi eiusmodi verborum farraginem in gemmis insculptam legendo audacior inscriptionum interpres factus sum. Qua vero ipsa de causa ne Tu temere interpretationi meae fidem adhibeas, sed eam in iudicium censuramque iterum iterumque revoces quaeso. Meis enim ipse ingenii facultatibus diffido, haud ignarus, quam sit mihi ad interpretandas veterum linguas curta supellex.

Seposito nunc omni de fide monimenti iudicio, quid voluerit auctor tribus illis versibus divinandum est. Quos equidem, quo facilius si quid erraverim corrigi possim, retenta interpunctione verto:

„Integritas. communionis. quantam amicitiam. enutrivit
Integritas. amicitiae. quantum dogma. fulsit
Integritas. dogmatis. quantam salutem. effecit"

Iam vero singulorum verborum rationem me reddere par est.

Primum verbum, quod in fronte cuiusque versus שלם legisti, et Salutem vertisti, Integritatem vel Perfectionem etiam vertere licet.

שירכא, a شركى in Chaldaicam formam translatum, de Communione, Consortio interpretandum esse mihi persuasi. Nec mirum, inscriptionis auctorem ad Arabicam dialectum confugisse, quum verbum, Communionem

significans, in ceteris vix ullum reperiret. In sacro enim codice prorsus alio sensu communio, maxime quod profanum est sonat: atque ex ipsorum rabbinorum corrupto verbo סבולת satis apparet, eos nequidquam quaesiisse Hebraeum vel Chaldaicum, quo communionem exprimerent. Integritas autem communionis idem notat, ac si dixeris „perfecta communio." At erunt fortasse, qui mirentur, me priorum in quoque versu verborum statum constructum finxisse, quamvis puncto haec nomina ab eis, quae subsequuntur, separata sint. Verum enim vero, qui sic obloquuntur, vulgaribus tantum dialectis imbuti, ad Aethiopes (Ludolf gr. VI. 2. p. 137) et Samaritanos, qui pariter verba in statu constructo interpungunt, ablegandi sunt. Vulgarem autem dialectum missam faciat, necesse est, quisquis hanc inscriptionem est interpretaturus, simulac viderit, non solum vocales literas insertas, sed omnia etiam verba expressis punctis separata esse. Praeterea alio etiam argumento nitor. Quum enim auctor loco punctorum, a Masorethis additorum, vocalibus literis uteretur; illud שלום ter, prima syllaba correpta, scripsit, quod idem verbum postea שאלום reddidit. Hoc enim in statu absoluto esse voluit, illud in statu regiminis; quod regimen a Masorethis etiam per Scheva notatur, quum status absolutus Kamez habeat, pro quo literam א a nostro insertam esse videmus.

Quod deinde sequitur verbum מאסדקא qui audierit, cuiusque mentem occupatam tenuerint Graecae inscriptionis sententiae, ei primum sese obtrudet nomen proprium famosi Persarum heresiarchae Masdac, qui initio seculi sexti florens communem et bonorum et mulierum inter omnes usum iubebat (Hotting. hist. orient. 185. 187. Hyde l. c. c. 21. p. 28. Silv. de Sacy ant. Pers. 354). Sed protinus abiiciet hanc eius verbi interpretationem, quum cognitum habuerit, non solum primam syllabam מא in omnibus inscriptionis versibus augmentum verbi sim-

plicis esse, sed verum etiam illius hominis nomen مذنكى scribi, diversis omnino literis. Quod igitur variis verbis praefixum videmus Syrorum et Chaldaeorum מא, Arabum ما itemque Hebraeorum מה, pronomen est relativum, quod vertendum est „quam, quantopere" (Gen. 28, 17. Num. 24, 5. Ios. 22, 16. II. Sam. 6, 20. Ps. 8, 10. 15, 23 cet.). Idque hic a verbo, quod sequitur, non separatur puncto, quia per lineam Maccaph verbo, ad quod referendum est, iungi solet. Ceterum versio mea verbi סדאקא literam quidem צ effiagitare videtur, quae hic legi nequit, nisi figuram prorsus inversam fingas: at satis frequens ista sibilantium confusio est, neque etymon spectabant indocti homines, sed solam pronuntiationem, eamque saepe corruptam. Ita et Arabes pro ص interdum س ponunt (Castell. 2476). Quin ex eorum etiam dialecto, a verbo صَدَقَ (tertiae coniugationis) huius vocis significationem peto, ut sit „amicitia."

זאן esse videtur Chaldaici זהן „aluit, nutrivit" Pael, quapropter scriptor, ut τοῦ זַהַן Pathah exprimeret, א inseruit.

Priora secundi versus verba ad versum primum iam interpretatus sum, et ad verbum tertium תורא, quippe omnibus notum, nihil monendum restat, nisi quod sectae alicuius doctrina eo innui videatur.

הסעד Aphel est verbi סעד, „fulsit." Ita etiam in Chaldaicis V. T. libris pro א, quod peculiare illi est coniugationi, saepe ה, ex Hebraeorum Hiphil eo translatum, legimus.

Missis in tertio etiam versu prioribus verbis, videamus de eo quod sequitur שאלום, quod hoc loco „salutem" verti. Idem verbum ter quidem de „integritate" vel „perfectione" interpretatus eram. Si quis igitur hic quoque pro „salute" maluerit „perfectionem" ponere, idem erit: e statu enim perfecto pariter ac pacato (Lucret. 1, 58)

beatitudo fluit. Quodsi in versione nostra sententiae non satis aptae videantur, sane Latino id tribuendum est sermoni, cui non ubique genius linguae Hebraeae respondet.

אסעד, Aphel verbi סעד, Syris et Chaldaeis est „visitare, curare, facere": סעדא „effector." Samaritanis סעד „curator": Arabibus سعى „occasionem praebuit." Haud igitur dubitavi illud vertere „effecit."

Expositas nunc habes interpretationis meae rationes: in quibus si quid est, quod versioni fidem conciliare valeat, utique membrorum nexus et in unoquoque versu similis sententiae positio illam confirmare videntur. Quae mecum reputanti iam in mentem venit, fortasse aliquid poëtici verbis illis inesse. Haud tamen video, cui generi poëseos adscribi possit. Non enim Hebraeorum more eadem sententia, aliter adumbrata, iteratur; sed idem verbum resumitur, eoque sententia sententiae iungitur. Neque auctor Arabum poësin imitatur, qua ultimae versuum syllabae similiter cadunt. Neque cum Sabaeorum gnomis illae sententiae consonant. Sed gradatio in eis manifesta est, quae *κλίμαξ* rhetoribus audit, quaque et sacros (ad Rom. 8, 30. 10, 14. 15) et profanos scriptores (Voss. instit. orator. 5, 8) usos esse constat. Apertus denique sorites deprehenditur, quo probetur, summam salutem a perfecta proficisci communione.

Quaeritur praeterea an fortasse in numeris mysterium quoddam latere voluerit auctor. Qui quidem numeri, praeter ternarium, quem in interpunctionis signo iam animadvertimus, tum demum clarius tibi comparebunt, quum et versus, et vices, quibus verba sint usurpata, computaveris. Insignis quidem illa atque in orationis contextu maxime notabilis vox שירבא non nisi semel obvia est; סראקא et תורא autem, quae praeter illam vi ac notione praecipuae sunt, bis leguntur. שלם (sic scriptum) denique, quod verbum unicuique illarum vocum in versuum capite adiungitur, ter conspicitur,

et tres etiam sunt versus. Ternarius igitur ceteris numeris basis instar subiectus esse videtur. Quorum omnium (I, II, III) punctis notatorum figura haec ∴ senarium numerum simul constituit. — Iam vero consulas velim Pythagoram (apud Censorin. C. XI), qui „senarium, ait, fundamentum gignendi et hinc τέλειον a Graecis appellatum esse, quod eius partes tres, sexta, tertia et dimidia eundem ipsum perficerent". Audiendus praeterea Plutarchus (de Iside), qui numero ternario marem generantem, binario feminam repraesentari tradit. Pariter Laurentio Lydo (de mensib. Rom. Lips. 1794 p. 17 sequ.) ἡ δυάς est ὁ θῆλυς ἀριθμός, qui idem addit, a ternario numero omnia gigni. Quid? quod novenarius, quem perfectum putabant (Cornut. nat. deor. 14 p. 157 Gal. Martian. Capell. p. 243 Grot.) ter Phoeniciae etiam inscriptionis parti per orbiculos illos subiectus est. Sed meri isti numerorum lusus sunt, quibus non est quod immoremur; neque de eis quicquam addidissem, si Pythagorae nomen in lapide insculptum hanc materiem tractandam non obtulisset.

Atque haec erant, quae ad inscriptionem mihi propositam observare licuit. Cuius quum non solum temporis notam, sed etiam literarum formam, cum genere dicendi, sententiisque ipsis aperte pugnare liqueat; omnia ea inter se componere tantae sagacitatis esse mihi videtur, ut difficili illi labori me imparem esse ingenue fatear. Id unum affirmare ausim, eorum, quae pro fide inscriptionis forsan afferri possint, argumentorum gravissimum in magnitudine erroris ipsa esse. Vix enim tam imbecillus cogitari aliquis potest, qui alios decepturus a tanto et tam evidente lapsu sibi ipse cavere haud potuerit.

Ego vero nunc demum animadverto, bilingue istud monstrum monstrosam etiam loquacitatem mihi peperisse. Quare haud sine causa vereor, ne otio Tuo et patientia abusus sim, non nisi levia ad humanissimas Tuas literas rescribens. Quae si alii nulli usui esse possint, spero tamen fore, ut nova mea interpretandi ratio adiectaque dis-

sentientis argumenta ampliorem Tibi occasionem praebeant reconditae, qua ornatus es, doctrinae explicandae. Quidquid autem novissimum Tuum de illa inscriptione iudicium futurum sit, avide a me id exspectari scito. Interim vale et favere perge nominis Tui observantissimo

Dabam Mannhemii
XIV mensis Martii
Anno MDCCCXXIV.

Ulr. Frid. Kopp
Hasso Casellano.

3.

Ueber den Logos.

Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen.

Von

Dr. C. Daub,

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

Der zwar active und von allem außer ihm independente, aber in seiner Activität bedingte und von sich abhängige Gedanke spricht sich und zugleich seinen, mit ihm identischen Gegenstand durch ein Wort aus, das wo nicht Name, doch statt des Namens — Pronomen — und in den verschiedenen Sprachen ein verschiedenes, in der deutschen das Wort: Ich ist; die Ausdrücke: subjective Intelligenz, denkende Subjectivität, intelligentes, persönliches Subject sind nur verschiedene Bezeichnungen dieses einen und nemlichen Gedankens in den verschiedenen Bezügen seiner auf ihn selbst.

Er in der Identität mit seinem Gegenstande, abstract: die Ichheit, hat das Eigne, nicht nur durch die Bestimmungen des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen bedingt, sondern auch das Princip dieser Bestimmungen und der andern Kategorien, als der Bedingungen des

ſub- und objectiven Erkennens überhaupt, — die Kategorie aller Kategorien zu ſeyn, und in dieſer Eigenheit die andere, ſich in den Formen: des geſunden Menſchenverſtandes, der reinen, der praktiſchen, der allgemeinen Menſchenvernunft u. dergl. allenthalben für beſagtes Erkennen und gegen die Möglichkeit des von der Sub- und Objectivität unabhängigen Denkens und Wiſſens an die Spitze zu ſetzen, und im Urtheil die Stelle des logiſchen Subjects, im Namen die des Subſtantivs faſt überall zu behaupten. An dieſer Spitze und in dieſer Stelle muß Ich die Forderung nicht nur auf das Meine, ſondern ſogar auf mich ſelbſt, für den Glauben und die Erkenntniß in ihm, zu verzichten, wenn ſie gethan wird, zurückweiſen, denn gethan von mir, widerſpricht ſie ſich, von einem Andern, nicht minder; indem er mir, was ihn zu ihr berechtigt, zeigen, und mich von ihrer Nothwendigkeit überzeugen muß, auch ich ſelbſt ihr nur dadurch zu genügen vermöchte, daß ich mir, dem überzeugten, treu bliebe, alſo mich nicht aufgäbe, damit ich mich aufgeben könnte.

I.

Der ſo bedingt-active und im für ſich ſelbſt Seyn von ſich dependente Gedanke, oder: im Denken ſeiner ſelbſt von ſich dependente Gegenſtand — das ſelbſtſtändige Ich, — wird der Bewegungen in ihm — der Gefühle, Vorſtellungen u. ſ. w. — und der Zeichen für ſie als der ſeinigen ſich bewußt, und unter ihnen vornehmlich der Gedanken und der Zeichen für dieſe und alle übrigen, als ſolcher, deren Urheber er ſelbſt in ſeiner Beſtimmtheit des Allgemeinen ſey; der Menſch = Schöpfer ſeiner Gedanken und der Sprache. Einem derſelben, dem abſtracteſten, und deſſen Gegenſtande giebt er in eben erwähnter Beſtimmtheit den Namen: Gott, wenn ſeine Sprache die deutſche iſt, und da er ſich ſelbſt als denkenden weiß, das Denken aber ein das Allgemeine

Setzen, und die Allgemeinheit das Wesen jedes Gedankens, als des durch ihn gewordnen, ist, so wird von ihm der Gegenstand, den jener hat, selbst als denkender gedacht, und kann der Name, den er ihm giebt, oder der, als ihm bereits gegeben, von ihm, dem Einzelnen, vorgefunden wird, nur ein generischer seyn. Die Gottheit, — in dem, ihrer und meiner würdigen Gedanken derselben, wird von mir nothwendiger Weise als die denkende, oder Gott als Geist gedacht: πνεῦμα ὁ θεός, nicht ῥῆμα. Sie ist nicht Ich, Ich bin nicht sie, aber der Gedanke, der sie, die denkende, die heilige, die überzeugungstreue u. s. w. zum Gegenstande hat, und der, ihm und seinem Gegenstande angemessene Name: Gott, oder noch angemessener: die Gottheit ist der meinige. Ihn und den Namen für ihn muß ich

a) da ich selbst nicht der Gegenstand des einen, also nicht der den andern führende bin, sondern beide nur durch mich die meinigen sind, von mir, wie mich von ihnen, und zwar in der ihres Gegenstandes würdigen Weise, nemlich vordersamst so unterscheiden, daß mir im Urtheilen der eine nie zum Prädicat, der andre nie zum Adjectiv — die Gottheit kein Prädicat der Personen und Dinge, und keine Signatur derselben — werde, sondern jener stets Subject, dieser Substantiv, und ich der mich von beiden, mittelst beider, stets besonnen unterscheidende bleibe, mithin nur den Satz: Gott ist Gott, aber weder den: der Mensch ist Gott, oder die Natur ist göttlich, die Welt ist die Gottheit — ὁ κόσμος = θεός —, noch den: die Gottheit ist Menschheit, oder: Gott ward Mensch, für eine Wahrheit gelten lasse.

b) Ich, nicht zwar als dieser, als jener, aber in der Bestimmtheit des Allgemeinen, Ich, der vernünftige Mensch, Urheber des Gedankens und des Worts: Gott, als des Namens für ihn und seinen Gegenstand, bin zugleich Urheber der Identität dieses Namens mit dem Ge-

danken und ſeiner mit dem Namen, und beweiſe dies dadurch unter Anderm, daß, indeß der Gedanke und ſein Gegenſtand der einzige und ein und der nemliche iſt, — una eademque notio Unius et Eiusdem, — der von mir zu ſeiner Bezeichnung gemachten Namen viele und verſchiedene ſind, und unter ihnen nur dem der Vorzug vor den übrigen gegeben wird, der, wie etwa der Name: Gottheit, als entſchieden generiſch, der Allgemeinheit des Gedankens am meiſten entſpricht, und von aller Senſation und Imagination aufs weiteſte entfernt iſt. Der Gedanke aber und ſein Gegenſtand iſt, ſogar wenn das, als Name ihn bezeichnende, Wort mit ihm identiſch wäre, doch nicht ſelbſt das Wort — ὁ λόγος — als er oder ſein Gegenſtand, und nicht den Namen gebende, ſondern der bin Ich; dies wiſſend, bin ich mithin genöthigt, über beſagter Identität den Unterſchied ſeiner und ſeines Gegenſtandes von ſeinem Namen, ſo hoch ich dieſen ſeinetwegen achten möge, und von mir, der allein ihn giebt, nie außer Acht zu laſſen, ſondern beide, den Gedanken als logiſches Subject, den Namen als logiſches Subſtantiv, bedachtſam aus einander zu halten, und nur in der Weiſe auf einander zu beziehen, daß durch das Logiſche des einen im Namen, und durch das des andern im Gedanken beiden, bei ihrem Unterſchiede von — ihre Identität mit — einander bewahrt bleibe, der Gedanke alſo der nur generiſch-namhafte, und der Name das nur den Gedanken, — nicht aber ſtatt ſeiner oder neben ihm irgend eine Vorſtellung u. dergl. — ausſprechende Wort ſey. So das Logiſche des einen und andern faſſend, kann ich, ohne mir und beiden zu widerſprechen, d. i. logiſch richtig ſagen: Gott iſt das Wort, — Θεὸς = ὁ λόγος, — denn ſo ſind: Gott und das Wort nur zwei, und zwar gleich ſubſtantive, Namen für den einen und ſelben Gedanken, und iſt, indem der

eine — der Name Gott, — daß der andre, nemlich das Wort, kein gedankenloser, dieser andre aber — oder das Wort, — daß der Gedanke kein namenloser sey, andeutet, auch dieser nur den Schein eines Prädicats hat, mit jenem Satze nichts Anderes gesagt, wie mit dem: Gott ist Gott, aber würde mit ihm ein ganz Anderes gesagt seyn, wenn der Name: Wort oder Logos nicht das Zeichen für den Gedanken, als logisches Subject, sondern im Unterschied von dem Zeichen für diesen, das für dessen Gegenstand, als Substanz, Hypostase oder Person wäre. Es wird jedoch von mir und zwar nothwendigerweise

c) der Gegenstand des, mit dem Namen: Gott oder Logos bezeichneten, Gedankens als der denkende, die Gottheit als Geist gedacht. Da aber darf ich über mich selbst, als denkenden, nur einigermaßen nachdenken, um zu wissen, daß jeder Denkact zugleich ein Bezeichnungsact und in den vollkommensten Zeichen für die Gedanken ein Sprechact sey; der denkende spricht, und ist's, der den Gefühlen und Vorstellungen, die ohne den Gedanken blos lallen und gesticuliren, die Sprache des Gedankens leihet. Solcherweise bestimmt durch die Reflexion auf mich, und auf den Gegenstand meines, mit dem Namen Gott bezeichneten, Gedankens, muß ich ihn mithin, indem er von mir als der denkende gedacht wird, zugleich als sprechenden — in beiderlei Beziehung als den Logos — denken. Das Wort leistet viel, denn der Gedanke, dessen Zeichen es ist, hat als der im Unterschied von ihm mit ihm identische, durch dasselbe seinen Halt und Bestand, sey's, daß ich blos in mir selbst spreche, oder mich und meine Gedanken ausspreche; doch ist weder das Wort noch der Gedanke die That.

Lese ich also, Ps. 33, V. 6, der Himmel ist durch's Wort des Herrn — בִּדְבַר יְהוָה — gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes — וְרוּחַ פִּיו — so

habe ich dabei an die erſchaffende Willenskraft deſſen, der als der denkende gedacht, und Jehova oder Herr genannt wird, zu denken, und wie den Gedanken dieſer Macht, im Namen als Adjectiv, im Urtheil als Prädicat, von dem des Herrn, im Namen als Subſtantiv, im Urtheil als Subject, ſo den ſeines Worts, als welches blos eine ſecundäre Bezeichnung beider ſey, von beiden zu unterſcheiden. Jehova's Wort, oder der Hauch ſeines Mundes, — רוּחַ פִּיו — wodurch die Welt erſchaffen worden, d. i. ſeine Macht; Jehova's Macht, oder ſein ausgeſtreckter Arm — זְרֹעַ הַגְּבוּרָה — Jerem. 32, V. 17, d. i. eine ſeiner Eigenſchaften; wird ſie ſtatt ſeiner, das Wort ſtatt ihrer, die Macht alſo ſtatt des Allmächtigen, das Wort ſtatt ebendeſſelben, welcher ſpricht: „es werde Licht"! und von dem es heißt, Pſ. 32 V. 9: „ſo er ſpricht, ſo geſchieht's, ſo er gebeut, ſteht's da," genannt, ſo darf ich nur das logiſche Verhältniß der Gedanken und Namen zu einander und zu mir beachten, um den Unterſchied jener Eigenſchaft von dem, der ſie hat, und von andern, die er auch hat, alſo den des mit ihr identiſchen Worts von ihm und mir, deſſen Macht keine Allmacht iſt, und deſſen Worte blos Zeichen ſind, zu erkennen, und bei dieſer Erkenntniß zu beharren. Demnach werd' ich zwar auch hierin logiſch richtig: Gott iſt das Wort — Θεὸς = ὁ λόγος — aber nicht eben ſo: das Wort iſt Gott, — ὁ Λόγος = Θεός — ſagen können, es wäre denn, daß in dieſem Satze der Ausdruck: דְּבַר יְהוָה oder λόγος Θεοῦ nur ſtatt des Namens: יְהוָה oder Θεός gebraucht, mithin, wie vorerſt in jenem, davon daß Gott als der denkende und ſelbſt als der ſprechende von mir gedacht und beſprochen werde, noch gänzlich abſtrahirt ſey. Reflectire ich dagegen eben hierauf, ſo wird mir alsbald gewiß, daß, wie die Sprachfähigkeit, die Denkfähigkeit einſchließend, nur eine meiner Eigenſchaften iſt, ſo die denkende und ſprechende

Macht Gottes nur als eine der seinigen von mir gedacht werden kann, und daß, so wenig der Gedanke jener Fähigkeit den des menschlichen Geistes erschöpft, eben so wenig der dieser Macht meinem Gedanken der Gottheit gleich kommt; wie doch seyn müßte, wenn es mit dem Satze: der Logos ist Gott, seine Richtigkeit hätte, also der Name: Gott ein Adjectiv wäre, und der durch ihn bezeichnete Gedanke blos den Werth eines Prädicats hätte.

Soll indeß, wie das kirchliche Credo will, die Sentenz: der Logos ist Gott, dennoch eine Wahrheit aussprechen, so kann sie dieses nur, wenn in ihr der Name: Gott nicht den Gedanken, der kein Prädicat, und dessen Name kein Adjectiv ist, sondern nur den eines einzelnen Gegenstandes bezeichnet, der aus Gott, dem Logos, allein geworden, — ὁ μονογενὴς υἱός, Joh. 1, V. 18, — und seines Wesens theilhaftig — εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου Kolosſ. 1, V. 15 — als der Logos, oder Sprechergeist, der Erstgeborne unter allen Creaturen, — πρωτότοκος πάσης κτίσεως —, aber nicht Gott ist, und nur, weil Gott der Logos ist, nicht aber, wie wenn der Logos Gott wäre, Gott genannt wird. Darin nemlich ist kein Widerspruch, daß der Gedanke eines Einzelnen in dem Besondern seines Namens und im Allgemeinen — der Menschheit, als der des Ein- oder Erst- gebornen und insofern Einzigen, Prädicat, und der mit dem Namen: Logos bezeichnete das Subject dieses Prädicats, ingleichen das Wort: Gott der Name für eben dies Prädicat, also ein Adjectiv sey. Denn so wäre der Logos, — er, eine Eigenschaft, und gedacht als diese, ein Prädicat der Gottheit, λόγος τοῦ Θεοῦ, — doch nicht die Gottheit selbst, sondern der Gedanke desselben nur ein solcher, der, indem davon, daß er eine ihr inhärirende Eigenschaft sey, abstrahirt worden, ihn, welcher selbstständig existire zum Gegenstande, und als logisches

Subject, indem nun darauf, wovon erst abstrahirt wurde, reflectirt würde, den andern Gedanken, nemlich den seiner allein in Gott gegründeten Existenz, oder des aus ihm allein Geworden- und seines Wesens Theilhaftseyns, zum Prädicat hätte, und würde demnach eben der Gedanke, der dies Prädicat, und dessen Gegenstand dies unmittelbar aus der Gottheit Seyn wäre, an dem Wort: Gott, als adjectivem Namen, das diesem Gegenstande entsprechende haben. Dann aber müßte eben gesagt werden: der Logos ist nicht — sondern heißt nur Gott, weil er unmittelbar aus ihm, welcher der Logos ist, seine Existenz hat. Auch kann endlich zu dem Gedachten eine Existenz, wie der Menschen vor ihrer Erzeugung und Geburt, so des Logos vor der Welt oder vor deren Schöpfung, also eine Präexistenz desselben, hinzu gedichtet, und er selbst als der vorgestellt werden, welcher, gleich jeder andern präexistirenden Intelligenz, der ein Diesseits beschieden ist, er jedoch allein als der Logos, aus der Präexistenz zur Existenz in dieser Welt gekommen, d. i. ein leiblich-lebender Mensch, — Jesus Christus — geworden sey; wo demnach der Logik die Dichtung, dem Gedanken die Vorstellung, — cogitationi imaginatio — freundlich zu Hülfe kommen würde, und nun freilich folgendermaaßen argumentirt werden müßte:

Da der mit dem Substantiv: Logos bezeichnete Gedanke, als Subject, den mit dem Adjectiv: Gott bezeichneten zum Prädicat hat, und dieser zugleich der mit dem Adjectiv: Mensch bezeichnete ist, so kann der Gegenstand des Gedankens, als logischen Subjects, obgleich er weder in seiner Präexistenz, noch in seiner — irdischen — Existenz Gott selbst, sondern in dieser Mensch ist, eben sowohl Gott, wie Mensch, oder mit Hindeutung auf das eine, die beiden Gedanken in sich vereinigende Prädicat, einerseits der göttliche

Mensch, andrerseits Mensch gewordener Gott genannt werden.

Die Wahrheit also des Satzes: der Logos ist Gott, wäre die dreier Gedanken in ihrem logischen, und die der drei Namen: Logos, Gott, Mensch, für dieselben in ihrem grammatischen Verhältniß zu einander. Mit ihr aber, so in der Schwebe — zwischen dem Genanntwerden und dem Seyn, hätte sich das kirchliche Credo bereits zur Hälfte aufgegeben, und dürfte es nur noch die Negation des Seyns anerkennen, und aussprechen, um das logische non Credo, in dem Satze: der Logos ist nicht Gott, zu werden, hiermit die ganze Logomachie zu endigen, und bei dem Unterschiede zwischen Gott, der Gott, und dem Menschen, der, wie erhaben er sey, nur Mensch ist, zu beharren. Denn der, mit dem Namen: Gott bezeichnete Gedanke ist, sey die kirchliche und sonstige Autorität für ihn bald als Subject, bald als Prädicat noch so groß, in Wahrheit doch einzig und allein Subject, und der Name, sey der von ihm, bald als Eigen- bald als gemeinsamen Namen, und, wie bei den Heiden, bald als Substantiv, bald als Adjectiv gemachte Gebrauch noch so gemein, doch nur ein generischer und substantiver.

Nun hat aber an dem Satze: der Logos ist Gott, das Dogma von Gott, dem Vater, Sohn und Geist, eine seiner Grundlehren, und wäre demnach schon die das Wort als Namen angehende logische Forschung in ihrem, die Wahrheit dieses Satzes negirenden Resultate, gegen das Dogma selbst und dessen Autorität gerichtet, ja müßte mit ihr, wie sie die des persönlichen Subjects ist, die Logik des Namens, wenn diese von der Ichheit abhängig wäre, und deren Autorität, als die der reinen oder praktischen Vernunft u. dgl., gegen das Dogma geltend zu machen hätte, in jenem Resultate für geschlos-

ſen, und das Dogma vorn herein für abgethan angeſehen werden. Allein es iſt doch nur das Verhältniß des Namens zum perſönlichen Subject, worin derſelbe von ihm, das ihn zum Gegenſtande ſeines Denkens macht, nothwendigerweiſe als generiſcher und ſubſtantiver, und der Gedanke als logiſches Subject fixirt wird; ſomit iſt die Möglichkeit, daß dies Verhältniß ſich aufhebe, zugleich die, daß für jene Forſchung die, ihr von der Ichheit geſetzte Schranke keine ſey, und ſie ſelbſt lediglich im Intereſſe wie des Worts, als Namens, ſo eben deſſelben als des Worts, alſo nicht zum Behuf einer Autorität, ſey ſie die des kirchlichen Dogma's, oder die des denkenden Subjects, ſondern allein der Wiſſenſchaft wegen, alſo um den Zweifel zu löſen, nicht aber blos zu beſeitigen, angeſtellt werde.

II.

Das von mir Abſtrahiren und in der Reflexion auf den Namen des, die Erkenntniß im Glauben bedingenden Gedankens, mich über dem Namen Vergeſſen hat an ſich keine größere Schwierigkeit, als jenes auf mich in der Beſtimmtheit des Allgemeinen Reflectiren, und mich von beiden, von Gott und dem Wort, beide von mir und von einander, in meinen Gedanken beider, Unterſcheiden. Denn die Möglichkeit des einen, wie des andern iſt der von der Intelligenz unzertrennliche Wille, oder die Willens- und mit ihr die Denkfreiheit, und es giebt ſogar die Superſtition im fanatiſchen Reſpect vor dem Namen einen factiſchen Beweis der Möglichkeit dieſer Abſtraction des Subjects von ihm ſelbſt, indem daſſelbe über ſeiner Vorſtellung des Namens: Jehova, Allah u. dgl. ſich ſelbſt vergißt. Der Gedanke aber, für welchen der Name: Gott oder Gottheit das Zeichen iſt, wird doch wohl, wär's auch blos aus dem Grunde, daß, wie ich ſchon in der Reflexion auf ihn und mich anerkennen muß, weder das Ich noch

irgend ein Ding sein Gegenstand ist, zu der Forderung berechtigt seyn, daß ich von mir und meinen Kategorien bei Erforschung seines Namens abstrahiren, und auf diesen nicht im Verhältniß zu mir — dem persönlichen Subject, — sondern zu ihm reflectiren solle, um, — was aus mir und jenem unmöglich sey, — aus diesem Verhältniß mich von seiner (an sich weder substantiven noch adjectiven) d. i. von der absolut-bezeichnenden Wesenheit zu überzeugen. Lass' ich diese Forderung nicht an mich kommen, so wird, wie scharf ich, mittelst des Gedankens und seines Namens, ihn und diesen von mir und mich von beiden unterscheiden möge, der Gegenstand des einen als der, von dessen durch die Kategorien Bedingtseyn nur abstrahirt worden, von mir, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, wahrhaftig nicht verschieden, und der andre: die Gottheit, nur ein andres Wort für die abstracte, aber ihrer selbst sich keineswegs begebende Ichheit seyn.

Den Gedanken weiß ich, indem, für die Erkenntniß seines Namens, auf ihn lediglich in dessen Verhältniß zu ihm von mir reflectirt wird, zwar als den meinigen, mich jedoch nicht als seinen Urheber, sondern nur als den, der seiner theilhaftig worden, und so, daß mein auf ihn Reflectiren ein vielmehr durch ihn, als durch mich angeregtes und von mir weg auf ihn allein gerichtetes Denken ist. Aber hat er nicht damit, daß ich seiner theilhaftig bin, und mit eben besagtem Wissen — dem meinigen — ein Verhältniß zu mir, und muß ich nicht, seinen Namen in dessen Verhältniß zu ihm erforschend, auf ihn in dem seinigen zu mir reflectiren? Freilich wohl! allein mir ist überlassen, ob ich darin auf ihn, seinet- und seines Namens wegen, oder um meinetwillen reflectire. Ist er und das ihn bezeichnende Wort mir wichtiger, als ich in irgend einer Form mir selbst bin, so wird mir nicht mein ihn von mir, mich von

ihm, sondern sein sich von mir und allen Objecten als solchen, und als Gegenständen meiner Wahrnehmung und Erfahrung Unterscheiden das Erste — und werd' ich schon hiermit nahe dabei seyn, anzuerkennen, daß sowohl der Unterschied, den ich zwischen ihm und mir mache, in ihm, dem sich von aller Ob- und Subjectivität unterscheidenden, wie auch mein ihn in der Identität mit seinem Gegenstande Namhaftmachen in ihm, dem durch sich Namhaften seinen Grund habe. Ist hingegen das Ich, als beharrlich logisches Subject, mit der Vernunft und Freiheit etwa als seinen Prädicaten, sich, im Urtheil über sich, das Erste, so kann dasselbe, indem des mit dem Namen: Gott u. dgl. bezeichneten Gedankens theilhaftig, ihn nur für einen solchen nehmen, dessen Princip, mittelst seiner Reflexion auf die Welt, auf die Vernunft, auf sich, auf seine Moralität, es selbst, und dessen Name der ihm durch es allein gegebene sey.

Davon also, ob die denkende Subjectivität, beim Erforschen des Namens in seinem Verhältniß zum Gedanken auf sich zu reflectiren, und sich dem Gedanken vorzusetzen, oder von sich zu abstrahiren, und über beiden sich ganz hintan zu setzen beliebe, hängt, scheint es, wie jede Bestimmung, die der Gedanke enthält, und seine Form, so auch der logische Werth seines Namens ab. Bleibt es jedoch nicht beim bloßen Belieben, abstrahirt sie vielmehr, — wozu schon ihre Erkenntniß, daß sie nicht die Gottheit sey, auffordert, — wirklich von sich, so ist dadurch wenigstens ein von ihr unabhängiges Anerkennen des Gedankens vermittelt, der

α) sich selbst von der Sub- und Objectivität unterscheide,

β) in seiner Activität und Independenz der unbedingte, und

γ) in der Identität mit seinem Gegenstande das Princip

des Daseyns, Lebens und Bewußtseyns, und der bedingt-activen und selbstständigen Ichheit und — Persönlichkeit sey.

Unterscheidet das persönliche Subject

ad α) sich von ihm und ihn von sich, ohne noch —

ad a) unter α — ihn, als den sich selbst von der Sub- und Objectivität und sie von sich unterscheidenden zu beachten, so kann dasselbe, dessen Name (das Wort Ich) den Gedanken eines in der Besonderung gleich sehr allgemeinen und einzelnen Gegenstandes bezeichnet, und das, im Urtheil, fast überall sich als logisches Subject behauptet, seinem Interesse an sich schon in dieser zweifachen Beziehung — und dem an ihm, aus irgend einem Grunde genommenen, gemäß, auf ihn nur als einen solchen reflectiren, der, wie es selbst, ja vielmehr, der ausschließlich logisches Subject, und dessen Name: Gott, oder — da dies Wort ohne Artikel nur auf das Allgemeine, mit ihm: der Gott, ein Gott, nur auf das Einzelne hinweise — zur Hinweisung auf beides, und zugleich hiermit zur Abweisung des Pantheismus: die Gottheit, ein generischer und nur substantiver sey. Ist er aber dieser, und der Gedanke, den er bezeichnet, jenes, so muß ja wohl die Reflexion auf letztern das Urtheil zur Folge haben: der Gott genannt wird, kann in Wahrheit nur als Gott, und der Mensch heißt, nur als Mensch gedacht werden. Ich, der urtheilende, der ich das Princip dieser, wie jeder, Wahrheit bin, darf dann nur weiter auf mich, den Menschen, reflectiren, um aus mir selbst davon überzeugt zu werden, daß, so nichtig die Vorstellung der zur Dingheit werdenden oder in sie sich verwandelnden Menschheit, und umgekehrt, eben so nichtig die der zur Menschheit werdenden oder gewordenen Gottheit, oder die eines Menschen ist, der Gott selbst sey.

In solchem durch die Ichheit, kraft der aus ihr stammenden Logik des Gedankens und seines Namens,

gemachten und fixirten Unterſchiede beider von ihr, und ihrer ſelbſt von beiden, muß endlich auch der eine, als logiſches Subject, mononym, der andre, ob zwar generiſch, alſo gemeinſam — appellativ, — doch, ſowenig übrigens darauf beſtanden werde, ein im Gebrauche, dem Eigennamen gleicher, und kann überall, wo des Gedankens gedacht wird, nur von der Gottheit, und von ihr, der väterlichen — eigentlich: mütterlichen, — der liebreichen, geiſtigen, aber nirgends von dem Vater, Sohn oder Geiſt als Gott, wo alſo der Name: Gott das Prädicat bezeichnen würde, die Rede ſeyn. Die Religion mit dieſem mononymen Subject wär' allerdings monotheiſtiſch, und zwar dergeſtalt, daß ſie, gleich der, die für daſſelbe den Eigennamen hat, und auf ihm beſteht, die polytheiſtiſchen von ſich ſchlechthin ausſchließen müßte. Wie in jener — der jüdiſchen oder mohammediſchen, — dort, wo der Eifer ihrer Bekenner für den Gedanken, als logiſches Subject, nnd für das ihn bezeichnende ſubſtantive Wort, als Eigennamen, fanatiſch geworden, die Möglichkeit, daß das Weſen Gottes erkannt und gewußt werde, beharrlich geleugnet wird, ſo würde dieſelbe auch in ihr durchaus in Abrede geſtellt werden, und hätte, wie vor jener in beſagtem Eifer, ſo vor ihr faſt jede polytheiſtiſche, in dem Bezuge, worin auch ſie monotheiſtiſch iſt, wenigſtens das voraus, daß ihre Bekenner, da bei dem polyonymen Gegenſtande der Wahrnehmung und Imagination die mononyme Ahnung deſſelben noch nicht durch die perſönliche Subjectivität beengt iſt, bewußt oder unbewußt die Möglichkeit der erwähnten Erkenntniß einräumen, und in ihr Verſuche dieſer Erkenntniß, wären's auch nur ſolche, wie die von Cicero — de natura Deorum — gemachten, angeſtellt werden können.

Hat hingegen die ſubjective Intelligenz, ſtatt der Ahnung, des Gedankens ſelbſt theilhaftig, ſeine Macht über

ſich anerkannt, und ſtatt vorderſamſt auf ſich und ihre Denk- und- Wort-Beſtimmungen zu reflectiren, von ſich und ihnen abſtrahirt, ſo wird ihr das, daß ſie ihn nnd ſeinen Namen von ſich und umgekehrt unterſcheide, vorerſt ganz gleichgültig — und für die Erkenntniß ſeines Namens, in deſſen Verhältniß zu ihm, aus ihm allein ihr Denken auf ihn gerichtet ſeyn. Aus ihm allein aber und allein auf ihn gerichtet, iſt das ihn, als den ſich unterſcheidenden, Denken ſein Thun, und nur, weil das ſeinige, ihr Denken. Als ſein Thun iſt jedoch daſſelbe kein Prädicat, das er habe, und deſſen Subject er ſey, wie in dem Urtheil: „der Gedanke iſt activ;" er ſelbſt vielmehr iſt die ſich von der Sub- und Objectivität unterſcheidende, und beide in ſich negirende Activität ſelbſt. Die ſubjective Intelligenz alſo, ſeiner theilhaftig, und kraft ſeiner abſtrahirend von ſich iſt hiermit der, mit der Unterſcheidung ſeiner von Sub- und Object identiſchen, Negativität, und mit der Negativität gegen beide identiſchen, Activität theilhaftig, und ſo deſſen fähig, daß ſie ihn als den wiſſe, dem — erhaben über alle Sub- und Objectivität — kein logiſches Subject oder Prädicat adäquat zu ſeyn, in der Identität mit ſeinem Gegenſtande kein einzelnes Wort irgend einer Sprache, als gemeinſamer, oder Eigenname, als Subſtantiv oder Adjectiv vollkommen zu entſprechen vermag, und der demnach weder anonym noch polyonym iſt. Sich den Menſchen mittheilend iſt er es ſelbſt, aus welchem ſie ihn, als den ihrigen, für die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß ſeines Gegenſtandes, und für den anzuerkennen im Stande ſind, der, wie dazu, dieſe Bedingung — ſo dazu ſich herabläßt, für die Verwirklichung dieſer Erkenntniß das logiſche Subject oder — Prädicat ihrer Urtheile zu ſeyn, und — in der Identität mit ſeinem Gegenſtande als das Princip der Sprache überhaupt, — ſich mit dem Worte jeder beſon-

dern zu bezeichnen, mit welchem dann alle, deren Sprache sie ist, ihn bezeichnen.

Ist in keiner das einzelne Wort, als sein Name, der Ausdruck seines unendlich reichen Inhalts, sondern bezeichnet ihn dasselbe durch die Hindeutung z. B. in der einen auf das Ewig- in der andern auf das Zufürchten- in einer dritten auf das Allwissend- in der deutschen auf das Gutseyn seines Gegenstandes, יְהוָה אֱלֹהִים Θεός, Gott; so ist er selbst doch, da keiner dieser Namen das Zeichen für eine Wahrnehmung oder Imagination ist, mononym, ohne übrigens an sich logisches Subject, und als solches sogar fixirt zu seyn, und ohne einen Namen zu haben, der, wie er für die Ichheit, ihren endlichen Denk- und Wort-Bestimmungen gemäß, ein generischer und substantiver ist, und als dieser von ihr fixirt wird, an und für sich ein eben solch generischer und substantiver seyn müßte. Die Religion, in der Unabhängigkeit vom persönlichen Subject, und in der wenigstens möglichen Anerkenntniß des mononymen, und über alle Sub- und Objectivität erhabenen Gedankens, als des die Erkenntniß im Glauben, der ihr Inhalt ist, bedingenden, — sie, die christliche — ist auch monotheistisch, aber ohne aus dem egoistischen Grunde des Namens, als eines lediglich substantiven, und des Gedankens als schlechthin logischen Subjects, die polytheistischen von sich auszuschließen, vielmehr so, daß äußerlich und geschichtlich sogar einzelne Momente des Polytheismus, z. B. mit der Meinung von der Transsubstantiation und dem darauf gegründeten Cultus, in ihr statt finden konnten, und sie dabei dennoch als monotheistische und christliche fort zu bestehen vermochte.

Hat der Mensch ihre Unabhängigkeit von sich und seiner intelligenten- und Willens-Thätigkeit anerkannt, und geht, mittelst seiner, die Wissenschaft von ihr, als die

Dogmatik, in der ersten ihrer Grundlehren, — in der von Gott, — auf den Gedanken ein, den dieser Name bezeichnet, so wird sie in ihm, durch die persönliche Subjectivität nicht beengt, das Wesen seines Gegenstandes zu erkennen streben, und ihre Forschungsweise nicht einseitig praktisch oder theoretisch und nicht die egoistisch-sondern speculativ-logische, der ihn bezeichnende, und von ihr gewählte Name aber ein solcher seyn, dessen Wahl der Gedanke selbst damit rechtfertigt, daß er das Wort ist, welches ihn weder, wie die Wörter Iehova, Allah, nur als Eigenname, noch, wie das Wort Gottheit u. dgl., nur als gemeinsamer ausspricht, sondern, wie die Namen Θεός, Deus, Gott, sich gegen beiderlei Bestimmung des Eignen und Gemeinsamen indifferent verhält, und, obwohl — aus dem Gedanken selbst für das Zeichen desselben in der Totalität seiner unendlichen Bestimmungen genommen — an sich weder substantiv noch adjectiv, sich dazu hergiebt, für die durch ihn sich bedingende Erkenntniß, nach Erforderniß als Substantiv oder Adjectiv gebraucht zu werden.

Das also, daß die denkende Subjectivität den Namen für nur generisch und substantiv und den Gedanken für schlechthin logisches Subject nehmen muß, beweis't nichts gegen die Möglichkeit, daß der Satz: der Mensch ist Gott, Wahrheit enthalte, denn dieses Muß ist weder im Namen noch in dem Gedanken, den er bezeichnet, sondern eben in der Ichheit selbst gegründet, und mit ihr gegen den Satz von gleichem Werthe, nemlich von keinem. Unterscheidet aber dieselbe

ad β) den Gedanken von dem Worte für ihn, ohne noch — ad b) unter I, — ihn, als den, der wenigstens wie sie selbst activ und independent, ja vielmehr beides unbedingterweise sey, zu beachten, so wird, habe immerhin für sie, theils in dieser, theils in der Unterscheidung beider von ihr selbst, und in deren logischer Beziehung

auf einander, der eine den allergrößten — und das andre nur des einen wegen einen Werth, denn doch sie allein, wie die den Namen gebende, so die den Gedanken, der ihn empfängt, bewegende seyn. Er, wie sein Name hat — nach ihrem Dafürhalten — sie selbst zu seinem Princip, auch ist, nach eben demselben, ihr die Ueberzeugung vom Seyn oder Daseyn des Gegenstandes, den er — und der mit ihm den gleichen Namen hat, allein aus ihr geworden, und so sind der Gedanke und die Gewißheit der Wirklichkeit seines Gegenstandes die ihrigen, oder ist sie beider theilhaftig, weil sie selbst beide sich — und ist der Name der des Gedankens und seines Gegenstandes, weil sie denselben ihm gegeben oder zugetheilt hat. Den Schimpf, da sie alles Denkbare, wenn es denkwürdig, namhaft macht, ihn — wo möglich — namenlos zu lassen, kann sie ihm, dem ihr wichtigsten, nicht anthun wollen, und sich, der denkenden, nicht den, daß ein Wort, wie z. B. das Wort: dreieiniger, mit ihrem Denken im Widerspruch sey, und bei aller Bedeutsamkeit für die Vorstellung, Erinnerung und Kritik, für dasselbe und für ihre Ueberzeugung, wie ein gedankenlos gebrauchtes, leer ausgehe.

Ihn, der ihr, wie sein Gegenstand, ein- und derselbe, und dessen Name nur ein verschiedener, der aber selbst, wie sein Name, ihr Werk ist, in sich bewegend, verhält sie sich activ gegen ihn; wird sie aber in ihren anderweitigen Gedanken, in ihren Gefühlen, Gesinnungen, Entschließungen durch ihn bewegt, so ist's, weil sie ihn dazu in Bewegung setzt, als sey nicht er der active, und als werde nicht seine — mit ihm identische — Activität zu der ihrigen, sondern die ihrige zur seinigen. Das also, daß er ist, und das, was er ist, und thut, wie den Namen, den er hat, verdankt er ihr; und daran, daß er der von Ob- und Subject independente, und unbedingt-active sey, fehlt so viel, daß er im Gegentheil der von ihr abhängige,

und seine Activität durch die ihrige bedingt ist. Ihr, in der Befangenheit, daß er wahrhaft nur generisch und substantiv bezeichnet — und wahrhaft nur als logisches Subject — sein Gegenstand aber ebenso nur als außerweltlicher und übermenschlicher gedacht werden könne, sind die beiden Namen: Gott und das Wort blos darum von gleichem Werthe, weil mit ihnen der eine und selbe Gedanke, den sie hat, und der eine und selbe Gegenstand, den er jenseits seiner, ihrer und der Welt habe, bezeichnet wird; der Gedanke muß einen Namen haben, der ist: Gott oder die Gottheit, aber eben er, der ihn hat, kann im Unterschiede von ihm, den er hat, auch einen Namen haben, und der ist: das Wort, oder ὁ λόγος; Gott = das Wort, dem alle andern Wörter nachstehen oder weichen müssen.

Sie erkennt dabei aus dem Grunde ihrer Persönlichkeit — sie weiß von keinem andern — wohl die des Gegenstandes an, den ihr Gedanke hat, und wird, beide Namen für diesen, als logisches Subject, usurpirend, allenfalls einräumen, daß jeder von beiden auch den Gegenstand in seiner Persönlichkeit gleich gut bezeichne, aber nimmermehr, daß der eine — der Name Gott — nur der für den Gedanken des Gegenstandes, als den die Möglichkeit der Erkenntniß desselben bedingenden, und der andre — der Name: Logos, nebst den beiden Namen: Vater und Geist, — in der Erkenntniß selbst der für den Gegenstand, als Person sey; „persönlicher Gott? Nun ja! aber: Gott, als die Personen: Vater, Logos, oder Sohn, Geist, und: der Vater Gott, der Sohn Gott, der Geist Gott? Nein! Nun und nie! denn wo blieben doch da, — von allem sonst noch Bedenklichen abgesehen — der Gedanke als lediglich logisches Subject, die Permanenz des Gedankens, und das Generische und Substantive seines Namens?" Sie blieben freilich, wo das persönliche Subject mit seinen Kategorien auch bleibt, bei ihm, in ihm, mit ihm; und sein

sie Aufgeben wäre ein, in Ansehung der unbedingten Activität und Independenz, welche der Gedanke ist, sich Aufgeben. Allein dieses sich Aufgeben hat zur Voraussetzung einen freien Willens-Act, und zu ihm, eben weil er frei ist, nöthigt der Gedanke, so unbedingt er, als die bewegende Macht sey, eben weil er der von sich unabhängige ist, den Menschen nicht. Das also, daß die genannten Bestimmungen bleiben, und mittelst ihrer die denkende Subjectivität sich gegen den von ihnen unabhängigen Gedanken negativ verhält, hat seinen Grund darin, daß sie so will, und ihr, so hoch sie ihn halte, ihre Selbstständigkeit mehr gilt, als seine Unabhängigkeit.

Aber worin bestände denn doch der Vorzug dieser denkenden Subjectivität, die so will, vor dem ebenderselben, die einst ganz anders gewollt, und z. E. 1 Joh. 5, V. 7, in den Worten: „drei sind die da zeugen —, der Vater, das Wort und der Geist, und diese drei sind Eins," ganz anders gesprochen hat, falls überhaupt in diesen, obgleich von irgend einem Subject (betrüglich?) eingeschalteten Worten nur die Subjectivität spricht? Dort sieht sie ein, daß der Name: Logos, wie der Name: Gott nur das Zeichen für den Gedanken, als permanent logisches Subject, und für dessen persönlichen Gegenstand seyn könne, hier nicht. Ist das der Vorzug? Nun zu dieser Einsicht kömmt sie durch Reflexion auf den Namen für den Gedanken in seinem Verhältniß zu ihr, deren Erzeugniß der Gedanke sey, und die ihm den Doppelnamen: Gott und Logos gegeben habe; „und wäre nur, — kann sie selbst sagen, — gleich Anfangs dies Verhältniß beachtet worden, so würde die Glaubens-Meinung von dem Logos als einer Hypostase oder Person gar nicht entstanden, und das Urtheil: der Logos ist Gott, nie zu Ehren gekommen seyn." Die Einsicht hat allerdings einen Werth, aber für wen? Weder für den Gedanken noch für seinen Namen, sondern für mich in meinem

Unterscheiden seiner von seinem Namen, und in meinem Beziehen beider auf mich! Der Vorzug also besteht darin, daß dort von dem persönlichen Subject auf das Verhältniß beider zu ihm reflectirt, und die Einsicht gewonnen, hier aber von ihm — aus was immer für einem Grunde — diese Reflexion unterlassen, und damit die Veranlassung, das Wort vor allem im Verhältniß zum Gedanken zu betrachten, gegeben worden; er ist also nicht auf der Seite der Reflexion, sondern auf der ihrer Unterlassung, denn auf dieser ist Selbstverzichtung, auf jener nicht. Oder ist der Vorzug der, daß auf jener der Gedanke und sein Gegenstand mononym bleibt, auf dieser nicht, indem es dort nur heißt: der persönliche Gott, oder der persönliche Logos, hier aber: das persönliche Wort und der persönliche Vater, auch der persönliche Geist = Gott? Neigt hiermit nicht die Religion, indem sie auf der einen Seite als monotheistische beharrt, sich auf der andern zum Polytheismus hin? Allerdings! Vornehmlich, wenn auf den Namen: Vater, Wort, Geist, als substantiven und auf den, durch sie bezeichneten Gedanken, als logischen Subjecten, ingleichen auf dem Namen: Gott, als adjectivem, und auf dem Gedanken, den er ausspricht, als Prädicat bestanden wird; denn hiermit hätte die Religion, bei allem ihr etwa gegebenen Schein des Gegentheils, einen polyonymen Gegenstand, und wäre nicht abzusehen, wie sie mit ihm monotheistisch seyn könne. Der Grund indeß, aus welchem hierauf — ist kein andrer, wie der, woraus darauf bestanden wird, daß der Name Gott nur substantiv, der durch ihn bezeichnete Gedanke lediglich logisches Subject, und nur das Wort Person oder persönlich adjectiv, und das Zeichen für eine Bestimmtheit des Gedankens, oder — Eigenschaft seines Gegenstandes als Prädicat sey.

Es ist nemlich die eine und selbe Subjectivität, die, befangen in sich, in der einen, wie in der andern Weise

reflectirt, urtheilt und spricht, nur daß sie in der einen sich widerspricht, in der andern mit sich übereinstimmt, also in jener die Wahrheit gegen — in dieser für sich hat.

Sie ist im Widerspruch mit sich dadurch, daß sie mit den substantiven Namen: Vater, Wort, Geist drei Gedanken, deren Gegenstände drei Personen seyen, als eben so viel logische Subjecte fixirt, und, damit in dieser Tendenz zum Polytheismus die Religion nicht polytheistisch werde, den Namen: Gott für adjectiv und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das Prädicat jener Subjecte nimmt; — die drei Personen sind der eine und selbe Gott — dann aber wieder diesen Namen als substantiven, und, mit fanatischem Respect vor ihm, als Eigennamen fest hält, wie wenn der unbedingt-active und independente Gedanke, den er bezeichnet, nicht die Bedingung der Erkenntniß — sondern selbst die Erkenntniß seines Gegenstandes sey.

Sie ist hingegen in der ruhigsten und friedlichsten Uebereinstimmung mit sich dadurch, daß sie den Gedanken, für welchen das Wort: Gottheit der Name ist, und den Namen aus einander, und zugleich beide, den einen mittelst des Logischen im Namen, — er ist generisch — den andern mittelst des Logischen im Gedanken, — er ist abstract und rein — in ihrer Einheit mit einander hält; denn solchermaßen hält sie ja auch den Gedanken ihrer selbst, als der denkenden Subjectivität, und den Namen für ihn, — etwa das Wort: Vernunft — aus einander, und zugleich beide in ihrer Identität mit einander; die Gottheit ist die Gottheit, wie die Vernunft die Vernunft ist, oder: Gott = Gott, wie Ich = Ich.

Diese Wahrheit also, nemlich: A = A ist es, die sie in der einen Weise gegen und in der andern für sich hat. Ihr Bestehen jedoch auf dieser Wahrheit ist ein Beharren bei ihr selbst, in der Zuversicht zu ihren Denk- und Wort-Bestimmungen, — bloßen Endlichkeiten, — da-

gegen der Widerſpruch, ſo lange ſie bei ihm, wie wenn er keiner, alſo die Unwahrheit eine Wahrheit ſey, verbleibe, ihr durch ſeine Unruh endlich verdächtig und hiermit die Veranlaſſung werden muß, daß ſie entweder die ganze Lehre von drei Perſonen, die nicht drei Götter, ſondern Ein Gott ſeyen, von ſich ablehnt, und zu der einfachen Wahrheit: Gott iſt Gott, Ich bin Ich, zurückkehrt, oder zu der Einſicht kommt, mit ihr ſelbſt und ihren Kategorien ſey es in dieſer Lehre nichts, in Beziehung der Namen auf ſie ſelbſt und im Urtheilen beſtehe ihr Inhalt nicht, und es werde zu ſeiner Erkenntniß eine durchaus andere Forſchungsweiſe, wie ihre bisherige, nemlich die von ihr, der denkenden Subjectivität, und von der Subjectivität überhaupt unabhängige, erfordert. Somit hat hier, wie anderwärts, der Widerſpruch, d. i. die Unwahrheit eine Dignität, die der abſtracten Wahrheit mangelt, denn er kann, was dieſe nicht vermag, die ſubjective Intelligenz von ihr ſelbſt weg— und zu der Anerkenntniß hinlenken, daß weder bei ihm, noch bei ſolcher Wahrheit zu verbleiben ſey; ohne ihn iſt der Satz: Gott = Gott, nur als der die Ichheit in ihrer Selbſtgefälligkeit erhaltende, kein langweiliger Satz, ſonſt aber einer der langweiligſten.

Wo die Religion polytheiſtiſch iſt, wird ihr Bekenner durch die von ihm gemachten Erfahrungen zwar wohl verleitet, Mißtrauen in ſeine Götter zu ſetzen, bleibt er aber, wenigſtens ſo lange in ſeinem Verhältniß zu ihnen das Nachdenken über ihn und ſein Verhältniß zu ihm unterbleibt, vor dem Zweifel an ihrer Exiſtenz durch die Wahrnehmung ihrer Geſtalten oder Bilder, durch ihre Namen u. dergl. bewahrt. Hebt endlich, wie es das monotheiſtiſche Moment in ihr mit ſich bringt, dies Nachdenken an, ſo entſteht, da die Wahrnehmung ꝛc. durch daſſelbe ihre Autorität verliert, der Zweifel und zwar entweder als ein ſolcher, dem, weil ſie und die der

Namen nebst allem, was damit zusammen hängt, zu Grunde gegangen ist, die Verneinung auf dem Fuße folgt: — es ist kein Gott, denn es sind keine Götter, — oder vorerst nur so, daß der Nachdenkende, ohne noch sich, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, als den seiner selbst gewissen, Ich = Ich, für das Princip der Wahrheit zu halten, zu seiner mononymen Ahnung das Vertrauen einer in die Bejahung führenden Lösbarkeit desselben hegt, und unabhängig von sich und allem, was er hat, — die Entelechie, die Idee u. dergl. ist kein Subjectives, — die Wirklichkeit des Gegenstandes der Ahnung, das Seyn Gottes zu beweisen strebt.

Dieses Streben nun wird auch das der Wissenschaft von der, den Polytheismus ausschließenden, monotheistischen Religion, die statt der Ahnung, den mononymen Gedanken selbst, und an ihm die Bedingung der Erkenntniß seines eben so mononymen Gegenstandes hat, also von der christlichen. Sie — oder die Intelligenz in ihrem Dienste — anerkennend, daß der unbedingt active und independente Gedanke sich ihr, und seinen Namen sich selbst gibt, hegt zu ihm das Vertrauen, daß, mittelst seiner, der Beweis für die Wirklichkeit seines erkennbaren Gegenstandes sich selbst zu führen vermöge, und daß derselbe, wenn sie ihn so, wie er sich selbst führt, als der ihrige nicht mißlingen könne. Dagegen die denkende Subjectivität, als eine Gedanken- und Namen-Fabrik, wie hoch sie den Gedanken über den Namen stelle, und wie innig sie ihrer selbst gewiß sey, wenn sie consequent in ihrem Denken ist, nebst der Erkennbarkeit seines Gegenstandes die Möglichkeit eines Beweises der Wirklichkeit desselben, wo nicht geradezu leugnen, doch fortwährend bezweifeln, und jeden, der unabhängig von ihr und der Gewißheit ihrer selbst geführt wird, für einen Scheinbeweis, mit dem der Mensch sich täusche und hinhalte, erklären muß.

Wird nemlich von ihr

ad γ) der Gegenstand des Gedankens, dessen Zeichen das Wort Gott oder Logos ist, selbst als der denkende gedacht, ohne daß sie — ad c) unter I. — auf diesen mit ihm identischen Gedanken, als das Princip des Daseyns, Lebens u. s. w. vor allem Bedacht nimmt, so kann, da sie, wenn in sich befangen, vielmehr sich für das Princip, wo nicht des Gegenstandes, doch des Gedankens seiner, des Namens, den er hat, und der Gewißheit, daß sein Gegenstand wirklich sey, nehmen und halten muß, diese Gewißheit nicht einmal der ihrer selbst gleich kommen.

Denn gedacht wird von ihr derselbe als ein solcher, der 1) wenn er existirt, jenseits des Gedankens, jenseits ihrer und der Welt existire, und den 2) selbst als denkenden, 3) sogar als sprechenden zu denken, ihr aus ihrem Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihren Gefühlen, moralischen Bedürfnissen, Hoffnungen und Erwartungen nothwendig sey; da sie selbst hingegen, was das Erste betrifft, ihrer Existenz diesseits des Denkens ihrer selbst, oder des Gedankens ihrer, gewiß ist, und was das zweite und dritte angeht, als die denkende und ihre Vorstellungen, Gedanken u. s. w. bezeichnende darum, weil sie diese ist, von ihr selbst gedacht wird. — Nicht dazu, daß sie, als der existirenden, sondern nur dazu, daß sie, als der denkenden und ihre Gedanken bezeichnenden ihrer selbst gewiß werde, bedarf es ihrer Reflexion auf sie selbst, als diese, die sie ist; als jene weiß sie sich vor, als diese mittelst ihrer Reflexion auf sich, und so sich wissend, ist sie ihrer selbst, in der die Möglichkeit des Zweifelns an ihrer Existenz u. s. w. ausschließenden Weise, gewiß. — Ob aber er, der von ihr jenseits ihres Gedankens seiner und jenseits der Welt gedachte, existire, denke und spreche, weiß sie nicht, sondern nur, daß er von ihr, aus Gründen ihrer Vernunft, ihrer Erfahrung ꝛc. — indem ihr Gedanke in Bezug auf ihn

von ihr mit dem Wort: Gott bezeichnet, und als logisches Subject fixirt wird, — für existirend zu halten, und als denkender und sprechender, ihm und ihr zu Ehren, oder seines Gedankens wegen, und um ihretwillen zu denken sey. Wie also immerhin von ihr — in den Urtheilen: Gott ist, und er ist Geist, persönlicher, denkender ꝛc. — ihr seiner Existenz und der seiner Eigenschaften Gewißseyn im Unterschied von der Gewißheit ihrer selbst gedacht und genannt werde, ob Glauben oder Für-wahr-Halten, oder ob Ueberzeugt- und der Ueberzeugung Treuseyn, so ist dasselbe doch wenigstens mit der Möglichkeit des Zweifels behaftet, und kann es eben darum nie so zuverlässig werden, wie diese Gewißheit ist.

Das Wort als Name = Θεός, und dann als das Wort = ὁ λόγος, vom Gedanken und seinem Gegenstande unterscheidend, gibt ihm die subjective Intelligenz im Verhältniß zu ihr selbst, zwar des Gedankens und der Ueberzeugung wegen, die sie vom Seyn seines Gegenstandes hat, einen Werth, jedoch so, daß er ihm durch sie allein wird, denn der Gedanke selbst ist ja, nach ihrem Dafürhalten, ihr Erzeugniß, auch wäre ja, hätte sie sich nicht von der Existenz seines Gegenstandes aus sich überzeugt, an einem Namen für ihn durchaus nichts gelegen und hängt ja, wie das, daß er ihn erhält, von ihr, als Schöpferin der Sprache, so das, daß er an ihm den seiner Allgemeinheit und Reinheit gemäßen hat, von ihrer Grammatik und Logik ab. Wird also von ihr der Name gepriesen, so geschieht's im Grunde aus dem Verhältniß, worin er zu ihr steht.

Eben dies Verhältniß — und das des Gedankens zu ihr ist es auch, in welchem sie beide für an sich von einander verschieden nimmt und nehmen muß, denn da sie das Princip beider zu seyn vermeint, so vermag sie nicht ihren Unterschied von — in ihrer Identität mit einander,

ſondern nur ihre Identität mit — in ihrem Unterſchiede von einander zu wiſſen; ſie iſt's, die, wie ſie meint, aus ſich einerſeits den Gedanken, andererſeits — gleichzeitig oder nach ihm — den Namen für ihn hervor- und beide zuſammen bringt; ſomit wäre urſprünglich ein Unterſchied zwiſchen beiden, und von Glück zu ſagen, wenn der Gedanke einen ihm, bis zur Identität mit ihm, entſprechenden, alſo von ihm unzertrennlichen, und durchaus nur auf ihn anwendbaren Namen — wo möglich in jeder Sprache — erhalten hätte. Iſt ein ſolcher ihm geworden, ſo bedarf's für die Religion nicht noch eines andern, der theils darauf, daß er der namhafte ſey, hinweiſe, theils ihn mit Bezug auf ſeinen Gegenſtand, wie dieſer, als denkender und ſprechender in ihr gedacht wird, bezeichne, denn als generiſcher und lediglich ſubſtantiver den Gedanken als permanent logiſches Subject ausſprechend, und ſeinem gegenſtändlichen Inhalte vollkommen angemeſſen, iſt er ſelbſt der beſte Beweis ſeiner Namhaftigkeit, und weiſ't er ſelbſt, wie etwa der Name: Gottheit durch das Gutſeyn auf das Denkendſeyn ꝛc. des Gegenſtandes hin, für deſſen Gedanken er der Name iſt.

In der bibliſchen Lehre kömmt jedoch neben dem Namen: יְהוָה, wo durch das Seyn die Hindeutung auf das Denken und — Sprechen eine ſehr unbeſtimmte, und Θεός, wo ſie durch das Sehen oder Schauen, wenn es mit dieſer Etymologie ſeine Richtigkeit hat, eine beſtimmtere iſt, der Name דְּבַר יְהוָה und λόγος τοῦ Θεοῦ vor, und ſcheint es, daß bei dem gleichen ſubſtantiven und generiſchen Werthe beider, jeder von beiden, der eine des Gedankens und ſeines Gegenſtandes wegen, der andere um des einen und um des Inhalts willen, den der Gedanke hat, nothwendig ſey, allein in Wahrheit iſt nur der eine nothwendig; entſpricht er — in den verſchiedenen Sprachen nur verſchieden lautend — dem Gedanken und ſeinem Gegenſtande vollkommen, bedürfen alſo

die Menſchen nicht ferner daran, daß 1) der Gegenſtand kein undenklicher und unſagbarer, ſondern namhaft, 2) ſelbſt als der denkende, und 3) als der — ihnen übrigens unbegreiflich: wie? — ſein Denken äuſſernde, ſeine Gedanken bezeichnende zu denken ſey, erinnert zu werden, ſo wird der andere, der Name: Logos, der dieſe dreifache Erinnerung gibt, überflüſſig, und das Urtheil: Gott iſt oder war das Wort, der Religion und Theologie gleichgültig. Sagt aber die Bibel, wie ſie thut, Joh. 1, 1., „das Wort war bei Gott," — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν — und gründet die kirchliche Lehre, wie ſie gleichfalls thut, ſich mit auf den Satz: das Wort iſt Gott — ὁ λόγος = Θεός —, ſo bleibt dem auf beide Namen reflectirenden perſönlichen Subject freilich nichts weiter übrig, als in der oben betrachteten Weiſe entweder dieſen Satz, in welchem der Gedanke einer Eigenſchaft Gottes mit einem ſubſtantiven Namen bezeichnet und zum logiſchen Subject gemacht, das Wort Gott aber ein adjectiver Name iſt, und der Gedanke, den es bezeichnet, ein Prädicat ſeyn ſoll, für unlogiſch, und dieſes Gedankens und ſeines Gegenſtandes, d. i. Gottes ſelbſt unwürdig zu erklären, oder bei dem Wort: Logos, per hypothesin, an einen Geiſt, als welchen Gott eine ſeiner Eigenſchaften, ohne ſie von ſich zu trennen, zur Perſon gemacht habe, und welcher eben darum, ohne jedoch Gott ſelbſt zu ſeyn, Gott genannt werde, zu denken, oder auch dieſe Hypotheſe, wie manche andere, mit welcher der Verſtand, im Gebiete des dem Menſchen Unerkennbaren, ſich ſelbſt zu verlieren Gefahr laufe, auf- und der Religion und Kirche den Rath zu geben, daß ſie das Dogma vom Logos, als ſolchem, und von ihm, der Menſch, von dieſem Menſchen, der Gott ſey, als obſolet und unnütz aus ſich entferne, und an der einfachen Wahrheit: die Gottheit mit ihren Eigenſchaften iſt die Gottheit ſich genügen laſſe.

Auch würde dieser Rath Eingang finden, wenn die Kirche, deren Dogma das besagte ist, eine Anstalt zur Beförderung der Subjectivität, und nicht vielmehr zur Befreiung von ihr, und zur Beförderung der Persönlichkeit, in der dieselbe aufgehoben, und nur noch ein Moment, d. i. welche subjective Persönlichkeit sey, und wenn die Autorität der Religion, welche die der Kirche ist, eben diese Subjectivität, und nicht vielmehr die von ihr, wie von der Objectivität unabhängige, d. i. die absolute Persönlichkeit wäre. In dieser Bestimmung der einen und Autorität der andern steht doch wohl beiden das Recht der Forderung an die persönliche Subjectivität zu, daß sie, bevor von ihr aus dem Verhältniß der Namen und des durch dieselben bezeichneten Gedankens zu ihr selbst, ein Endurtheil gegen das in Frage stehende Dogma gefällt wird, auf den Gedanken im Verhältniß zu ihm selbst und seinem Gegenstande, und auf diese Namen in eben diesem Verhältniß reflectire, und dabei, wär's auch nur einsweilen, von sich und ihrer Gedanken- und Namen-erschaffenden Macht abstrahire. Auch vermag sie sogar aus ihrer eigenen Logik zu wissen, daß diese Forderung gerecht sey, denn dazu reicht hin, daß sie sagt: „in der Reflexion auf mich muß ich den Satz — der Logos ist Gott — entweder für unlogisch, oder für hypothetisch, und — besonders was die Praeexistenz betrifft — für phantastisch anerkennen, aber wofür denn in der Abstraction von mir? Vielleicht für keins von beiden! Schon dieses Vielleicht also bringt mit sich, daß entweder die Unmöglichkeit einer solchen Abstraction bewiesen, oder, im Urtheil, zum wenigsten weder für noch gegen den Satz entschieden, sondern seine Wahr- oder Unwahrheit in suspenso gelassen werde. Die Unmöglichkeit aber steht weder aus meinem Verhältniß zu mir selbst, noch aus dem zu Anderm ausser mir zu beweisen, denn in dem einen wäre sie ja bereits — und in dem andern ihr Gegen-

theil vorausgesetzt, und ginge der Beweis dort im Cirkel, hier sogar auf seine eigene Widerlegung aus; indem ich, wie auf mich, ohne von Anderm —, eben so auf Anderes, ohne von mir zu abstrahiren, nicht reflectiren kann, folglich, damit aus meinem Verhältniß zu Anderm der Beweis für die Unmöglichkeit einer Abstraction von mir geführt werde, von mir abstrahiren muß."

III.

Das Denken, als Reflectiren auf die Objectivität, hat sich, als das Abstrahiren von der Subjectivität, und, als Reflectiren auf diese, als das von jener zur Voraussetzung, und ist, als Reflectiren auf den unbedingt-activen und independenten Gedanken, das Abstrahiren sowohl von der Sub- wie von der Objectivität; eben hiermit aber ist es, indem das Denken der von ihr selbst frei werdenden Ichheit, und, in ihrem Befreiungsact, von ihr selbst dafür anerkannt, nicht ein durch sie — sondern durch den, ihr sich mittheilenden, Gedanken angeregtes, und allein kraft seiner das Reflectiren auf ihn allein, — das ihrige, weil das seinige. —

Reflectirt sie, abstrahirend von sich und der Objectivität, auf ihn in seinem Verhältniß zu ihm, so ist diese Reflexion zugleich die auf ihn in eben demselben zu seinem Gegenstande, und ihre nächste Folge die Anerkenntniß der Identität seiner, wie mit ihm selbst, so mit seinem Gegenstande, die weitere die, daß der Gegenstand für den, der nicht jenseits seines Gedankens — und der Gedanke für den, der nicht jenseits seines Gegenstandes sey, anerkannt, — und die Schlußfolge die, daß der mit seinem Gedanken identische Gegenstand von der subjectiven Intelligenz nicht, weil sie — die nur bedingt-active und nur selbstständige, — sich die denkende zu seyn weiß, sondern, weil er der denkende ist, als der denkende gedacht wird und werden muß. Nicht ihr verdankt der Gedanke sich, seine Unabhängigkeit von Sub- und Object,

seine unbedingte Macht, und seinen Namen, sondern aus ihm, in der Identität mit seinem Gegenstande, ist ihr das Seyn ihrer selbst, die Gewißheit ihrer selbst, das Denken und der Vorzug vor der nur lebenden Subjectivität, geworden, ihn zu haben, und ihn, der sich nennt, zu benennen. Auch ist nicht sie, noch das Bewußtseyn überhaupt, und weder das Daseyn, noch das Leben im Daseyn, sondern er selbst das Element, das ihn enthält.

Wird also von ihr, die ihn für das Princip ihrer selbst und der Religion anerkennt, für die Erkenntniß seines Namens auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt, so ist, indem sie denselben, der ihn — von ihm, der sich mit ihm bezeichnet, unterscheidet, diese Erkenntniß die des Namens, der, in der Identität mit dem Gedanken, von dem Gedanken, — wie die des Gedankens, der, in der Identität mit dem Namen, von dem Namen sich selbst unterscheidet. Die Selbstunterscheidung beider von einander, in ihrer Identität mit einander ist der Grund, daß sie den einen vom andern unterscheidet, und nur, wenn sie auf das Verhältniß beider blos zu ihr selbst reflectirt, kann sie meinen, der Unterschied gehe der Identität vorher, und sey, wie auch diese, in ihr selbst gegründet.

Nicht diese Meinung des Subjects, noch die, daß es das Princip des Gedankens und des ihn bezeichnenden Namens, sondern die Erkenntniß, daß er, wie das Princip seiner selbst und seines Namens, eben so das der Identität seiner mit — und des Unterschiedes seiner von diesem sey, ist die seiner, seines Gegenstandes und Namens, oder die Gottes würdige, und heißt's von ihr zugleich, sie sey des Menschen würdig, so ist's, weil er mittelst der Abstraction von sich, die das animalische Subject nicht, aber das persönliche vermag, zu ihr gelangt.

Das Wort, als Name des unabhängigen Gedankens, hat ihn, wie er sich selbst zum Princip, und in der Identität mit ihm, die Dignität, die er hat; sie verliert der

Name eben so wenig dadurch, daß ihn der Gedanke von sich unterscheidet, und er zu jedem Namen, den diesem die Menschen geben, — wie dieser, der unbedingte, die seinige dadurch, daß die persönliche Subjectivität seiner theilhaftig, und er die Bedingung für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes wird. Reflectirt nun, aus irgend einer Veranlassung, die subjective Intelligenz auf den Namen, so vermag sie das nur, indem sie ihn denkt, also nicht ohne ihren Gedanken desselben, und unterscheidet sie ihn von dem Gedanken, den er bezeichnet, so ist auch das nur möglich, indem sie diesen denkt, also nicht ohne ihren Gedanken des Gedankens. Für ihre beiden Gedanken gebraucht sie dann wohl den Namen, welcher der Gegenstand des einen dieser beiden ist, z. B. wenn, — indem etwa das Wort: Gott der Name des unbedingten Gedankens ist — in ihrer Reflexion auf dasselbe ihre beiden Gedanken die dieses Namens und des durch ihn bezeichneten Gedankens sind, und sie sodann mittelst des einen, ihn mit eben dem Wort: Gott aussprechend, dasselbe von dem Gedanken, für welchen es der Name, und welcher der Gegenstand ihres andern, vorerst blos mit dem Wort: Gedanke bezeichneten Gedankens ist, unterscheidet; Gott ist das Wort für den Gedanken, aber auch sowohl für meinen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den es — wie für meinen Gedanken des Worts selbst, das ihn ausspricht; es also, das eine und selbe, hat als Name die dreifache Bestimmung 1) den von Sub- und Object unabhängigen Gedanken, 2) den subjectiven Gedanken, dessen Gegenstand er — und 3) den gleich subjectiven zu bezeichnen, dessen Gegenstand es — das Wort — selbst ist.

Wie dieses Bezeichnen, eben so ist, wenn die persönliche Subjectivität auf den Namen reflectirt, ihr Beziehen desselben auf den Gedanken, dessen Zeichen er ist, ein dreifaches. Entweder nemlich bezieht sie ihn — in der Reflexion auf ihn abstrahirend von sich, — auf den Ge-

genstand des Gedankens, der ihr sich mitgetheilt, und den sie unter einem andern Namen, z. B. als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bereits im Gedächtniß hat, oder — in der Reflexion auf ihn und sich abstrahirend von dem Gedanken des Gegenstandes, als ihr mitgetheiltem, und solche Mittheilung negirend, — auf ihren Gedanken seines Gegenstandes, als den von ihr selbst gemachten, oder — in eben derselben auf ihn abstrahirend von sich und ihrer Unterscheidung des mitgetheilten und seines Gegenstandes, — allein auf den sich der Menschheit mittheilenden und ihr zu Theil gewordenen.

In der ersten Beziehung findet blos ein Namen-Wechsel statt, indem die Vorstellung ist, daß der Gegenstand des unabhängigen Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich neben dem bisherigen und vorzugsweise vor ihm, einem gemeinsamen — z. B. Gott der Hebräer, אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים — einen andern und diesen, als Eigennamen — z. B. יְהוָה — — gegeben habe.

In der zweiten dagegen sind es die Gedanken selbst, die mit einander sogar verwechselt werden, indem die Meinung ist, der von der Subjectivität überhaupt unabhängige, aber ihr, als denkender, gewordene Gedanke sey das Erzeugniß eines sich selbst und andere täuschenden Menschen, — die göttliche Offenbarung eine Erfindung denkscheuer Phantasie, und ein Pflegling der Schlauheit, — und nur der von der allgemeinen Menschenvernunft gemachte, und allein aus ihr hervorgebrachte der rechte, und dessen würdig, daß jedermann seiner theilhaftig werde; an ihm habe die Vernunft das permanent logische Subject, und für ihn fordere sie in jeder Sprache einen Namen, der generisch und substantiv, und der, mit ihrer Hülfe, in dieser und jener — die Gottheit, the Deity, la divinité — auch bereits gefunden sey.

In der dritten Beziehung endlich wird von der subjectiven Intelligenz, indem sie den unbedingten und mit

seinem Gegenstande identischen Gedanken denkt, zugleich anerkannt, daß dieses ihr Denken seiner und — seines Namens nicht sie, sondern ihn, den in der Identität mit seinem Gegenstande namhaften Gedanken selbst, zum Princip habe. Als ihr mitgetheilt ist er der in dieser Identität sich selbst von seinem Gegenstande unterscheidende, als von ihr für den ihr mitgetheilten anerkannt, ist er der von ihr gedachte; und wenn dann ihr Gedanke seiner mit dem nemlichen Wort von ihr bezeichnet wird, das ihn bezeichnet, so ist's eben darum, weil der ihrige ihn zu seinem Princip hat, also, ob zwar von ihm, dem Princip, abhängig, doch mit ihm, dem Gedanken, wie er an sich mit seinem Gegenstande, identisch ist. In dieser Beziehung allein können die Menschen mit Wahrheit sagen, ihr Gedanke Gottes und sein Name, — eben das Wort: Gott, oder irgend ein anderes, nur daß es ihn, den unbedingt activen und independenten bezeichne, — sey göttlichen Ursprungs.

So nemlich ist nur nicht der Gedanke, aber das, wessen er sey, ob der meinige oder deinige, ob der eines einzelnen Individuums, oder Volks, oder sogar, ob der aller Menschen, und nur nicht der Name, aber das ganz gleichgültig, daß er Eigenname oder gemeinsamer und substantiver oder adjectiver, in welcher Sprache er dieser oder jener sey, denn der Gedanke, der ihn hat, ist an sich kein logisches Subject und kein Prädicat. Er ist's, der sich, — und den eben darum, weil er sich ausspricht, die Menschen, in ihren verschiedenen Sprachen, mit jedem Wort aussprechen, das ihn in irgend einer Weise und so zu bezeichnen vermag, daß keins von allen an sich entweder ein Eigenname, oder ein gemeinsamer ist; da hingegen nach der Vorstellung, in der ersten Beziehung, der Gegenstand des Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich durch irgend einen Menschen, und nach der Meinung, in der zweiten, nur der

Mensch, in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen, den Gedanken, und ihn nur als den seinigen ausspricht; wo dann freilich wohl beide, die Vorstellung und die Meinung, ihren tiefern Grund in der Ahnung, daß der Gedanke selbst sich den Namen gebe, haben mögen, und diesen die eine nur auf die Bestimmung des Eigennamens, der einmal gegeben, und fortan, oder ewig derselbe — זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם 2 Mos. 3, 15. —, die andere nur auf die des gemeinsamen einschränkt, der zu suchen, und, wenn endlich als der dem Gedanken vollkommen entsprechende gefunden, unveränderlich beizubehalten sey.

Schon damit aber, daß — sey's in der Ahnung und einerseits in der Reflexion des persönlichen Subjects auf irgend ein Object, z. B. auf den brennenden Busch und den Ruf aus ihm, 2 Mos. 3, 2—4., andrerseits in der auf es selbst, und in der Abstraction von jedem Object, oder sey es, mittelst der Abstraction von ihm und diesem, in dem Gedanken — anerkannt ist: er selbst gebe sich seinen Namen, wird auch anerkannt, daß der mit ihm identische Gegenstand, wie der denkende, eben so der sprechende sey. Noch bestimmter indeß wird diese Anerkenntniß, was die Vorstellung betrifft, durch die Reflexion des Subjects auf die Reden, z. B. im alten Testament, mittelst deren der Gegenstand des Gedankens seine Gedanken, Gebote, Rathschlüsse den Menschen geoffenbart habe, und angehend die Meinung, durch seine Reflexion auf es selbst, welches sich, wie denkendes, so auch jedem seiner Gedanken, und zwar am vollkommensten durch's Wort, bezeichnendes zu seyn weiß; indem sie dort aus diesen Reden, hier aus diesem Wissen gefolgert wird. Allein so bestimmt, steht die Anerkenntniß noch im Widerspruch mit dem Gedanken, und seinem Gegenstande, denn sich gründend entweder darauf, daß diese Reden, wie Orakel, einst gehört worden, und noch in der Bibel — zu lesen sind, bleibt sie an die Objectivität, von der er

frei — oder auf die Gewißheit der Intelligenz, daß sie die ihre Gedanken bezeichnende sey, an die Subjectivität geheftet, von der er eben so frei ist.

Gründet sich darauf der Unterschied zwischen Gott und dem stummen Götzen, muß Gott darum, weil er — zu den Vätern — geredet hat, oder weil das denkende Subject auch redendes ist, für den sprechenden anerkannt werden, so ist er dieser aus einer nicht nur seinem Gedanken fremden, sondern sogar über ihn gestellten Autorität, gleichviel ob dieselbe die der Bibel oder der Ichheit sey. Allererst damit hebt sich jener Widerspruch, daß besagte Anerkenntniß allein in und aus dem Gedanken selbst die des persönlichen Subjects wird, dieses mithin, um zu ihr zu gelangen, von sich und allen Orakeln, also auch von der Bibel, wie die Unabhängigkeit des Gedankens fordert, abstrahirt hat. Denn so wird nicht nur gewußt, daß das Wort, als Name an sich — שֵׁם, ὄνομα — das Zeichen des Gedankens, sondern auch, daß dasselbe, als das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — selbst der wesenhafte und wirkliche Gegenstand des Gedankens ist, den es als Name bezeichnet, und daß, wenn in der Bibel von dem Namen, der über alle Namen, und von Gott, der das Wort, vom Wort, das bei ihm sey, die Rede ist, die Wahrheit dieser Rede weder in einem Ereigniß, einer Historie, überhaupt im Object, noch im Subject, sondern allein in dem Gedanken, der keins von beiden, und weder durch das eine noch durch das andere bedingt ist, ihren Grund hat, auch die Wissenschaft durch ihn allein so zu reden, ermächtigt ist.

Das nemlich, daß die Menschen, des Gedankens vorerst als bloßer Ahnung, dann aber als des Gedankens selbst, im Unterschied von seinem Gegenstande, theilhaftig werdend, ihm, in der von ihnen wenigstens geahnten Identität mit demselben, irgend einen Namen zu geben ver-

mögen, kömmt daher, daß er selbst, in eben dieser Identität das Wort ist, als welches er sich zum Gegenstande, und welches ihn zum Inhalte hat. Er heißt Gott, Jehova, Allah, ja Brahma, Manithou u. dergl., weil er, indem Gedanke, nicht ohne Namen, sondern, wie jeder, an sich der Name selbst, — und, indem der unbedingt-active und mit seinem Gegenstande — dem Wort — identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seyns und Lebens, der Intelligenz und des Willens, und der, das Denken, Wissen und Wollen bedingenden, Sprache ist; *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Statt also daß in Ansehung seiner das Wort — *ὁ λόγος* — gleichgültig sey, hat vielmehr erst aus ihm, dem wirklichen Gegenstande seiner, jeder Name, der ihm gegeben worden oder wird, seinen Gehalt und Werth. Ist der, welcher Gott genannt wird, das Wort — *Θεὸς = ὁ λόγος*, — so hat der Name: Gott die Dignität des Gedankens, den er bezeichnet, und diese aus ihm; sind hingegen beide: Gott und das Wort nur Zeichen, nur zwei Namen für einen und denselben Gedanken und für seinen, noch dazu nicht allein von ihm sich unterscheidenden, sondern auch als jenseits seiner und der Welt gedachten, Gegenstand, so haben sie wie alle Zeichen die Bestimmtheit des Beliebigen und Zufälligen; und wird das zweite für obsolet und unnütz erklärt, so muß auch das erste, gleichviel ob alt oder neu, — ob Jehova oder Gottheit, — dafür erklärt werden. Ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so, so heißt er auch nur Gott, und wär's consequent, daß, wenn der Name *λόγος* aufgegeben wird, auch der Name *θεός* aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt werde, daß die Theologie gar nicht anfängt.

IV.

Des unabhängigen Gedankens theilhaftig, in der Abstraction von sich und von der Objectivität ihn für identisch mit seinem Gegenstande anerkennend, und das Wort

als Namen des Gedankens, ja den Gedanken als den Namen selbst wissend, weiß die subjective Intelligenz hiermit zugleich eben den Namen, als den des Gegenstandes, der in der Identität mit dem Gedanken das Princip des Denkens und der Sprache, also selbst der denkende und — redende ist. Der Gedanke als ihr mitgetheilt, und so als der ihrige, ist nicht sein Gegenstand, sondern der sich von ihm unterscheidende, und sie selbst, welcher der eine geworden, ist hiermit keineswegs des andern theilhaftig, jedoch dadurch befähigt, den andern für den anzuerkennen, welcher nicht jenseits des einen, sondern mit ihm identisch sey. Nur mittelst dieser, ihr durch ihre Reflexion auf den einen gewordnen, Anerkenntniß ist ihre Reflexion auf eben denselben für die Erkenntniß seines Namens, zugleich die auf seinen Gegenstand, — eine Reflexion, die der Mensch erst auf der Stufe seiner Religion vermag, auf welcher ihr Element nicht Gefühl, noch vorstellendes, sondern das denkende Bewußtseyn, ihr Inhalt die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß, ihr Wirken ein Befreien von der Knechtschaft jeder Art, und ihr Ziel die Freiheit selbst, und mit dieser die Seligkeit, kurz: auf der sie die christliche ist; denn erst auf dieser Stufe ist die subjective Intelligenz, die auf der frühern den mit seinem Gedanken identischen Gegenstand, unter dem Namen: Jehova, Adonai, oder sogar Wort Jehova's u. dergl. nur im Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihrer Einzelheit und Allgemeinheit zu denken und anzuerkennen vermochte, in Stand gesetzt, auf sein Verhältniß zu ihm selbst, wär' es auch vorderſamst blos für die Erkenntniß seines Namens zu reflectiren.

Bei dieser Reflexion kömmt ihr, schon zu diesem Zweck, jedoch nur, wenn sie dabei von sich und ihren Verhältnissen gänzlich abstrahirt, die Bibel mit der Sentenz: „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort," höchst erleichternd zu Hilfe. Es ist nemlich das als Name

mit dem Gedanken identische Wort, in seinem Unterschiede von ihm, durch welches der Gedanke sich den Menschen mittheilt, und in dieser Mittheilung jeden — Eigen- oder gemeinsamen — Namen, den sie ihm geben, und mittelst dessen sie ihn, den sich mittheilenden, zu dem ihrigen machen, sich gefallen läßt. An ihm, den sie, wäre er an sich der Namenlose, zu benamen nicht vermöchten, haben sie in allen den Namen, die sie ihm geben, die Bedingung, ja das Mittel, für die Erkenntniß seines Gegenstandes. In jenem biblischen Satz aber: Θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist ihnen, wie der Name dieses Gegenstandes, so die Hinweisung auf den Gegenstand selbst gegeben, und wird für sie, — eine so verschiedene Bedeutung z. B. in Bezug auf das Mächtig-, Ewig-, Zufürchten-, Gut-Seyn, oder Schauen das Wort habe, womit von ihnen der Gedanke bezeichnet wird, — der Name seines Gegenstandes, bei der übrigens noch so großen Verschiedenheit ihrer Sprachen, in allen Beziehungen der nemliche — λόγος, דָּבָר, verbum, Wort u. s. w. seyn und bleiben müssen. Ist nun ihre Religion die christliche, und kömmts zum Versuche einer Wissenschaft derselben, so wird, nachdem von der Wissenschaft, damit der Name, den der Gedanke hat, mit welchem sie anhebt, erkannt werde, zuvorderst auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt worden, diese Reflexion, für die Erkenntniß des Namens seines Gegenstandes, nothwendigerweise die auf das Verhältniß des mit dem Gedanken identischen Gegenstandes zu ihm selbst werden, oder: als die auf dieses Verhältniß sich in eben dem Gedanken fortsetzen, und sich, ob zwar ohne den oft erwähnten Bibelspruch möglich, doch mittelst seiner am leichtesten durchführen.

In der Beziehung aber des Namens auf den Gedanken, (unter III.) die hiermit zugleich Beziehung auf den Gegenstand des Gedankens ist, kömmt zu den drei dort genannten Bestimmungen, die das Wort als Name in der Reflexion auf es hat, noch eine vierte hin-

zu, indem die reflectirende Intelligenz an ihm nicht nur das Zeichen

1) des Gedankens, 2) ihres Gedankens deſſelben, 3) ihres Gedankens ſeines Namens hat, ſondern daſſelbe auch

4) als das Wort der Gegenſtand des Gedankens ſelbſt und der Name für ihn iſt.

War zuvor ihre Aufgabe die: welchen Werth das Wort, als Eigen- oder gemeinſamer, als ſubſtantiver oder adjectiver, und endlich als der Name an ſich im Verhältniß zu dem unabhängigen Gedanken, den er bezeichnet, angehend ſowohl deſſen Identität mit — wie deſſen Unterſchied von ſeinem Gegenſtande, habe, ſo iſt ſie nunmehr die, welches der Werth des zu irgend einem Namen, z. B. Θεός oder Gott, gewordnen im Verhältniß eben des Gedankens zu ſeinem Gegenſtande ſey. Und eben bei dieſer Aufgabe iſt, wie bei der vorhergehenden auch, 1) der unabhängige Gedanke gedacht, 2) der Gedanke deſſelben für den von ihm abhängigen anerkannt und mit dem nemlichen Namen, etwa: Gott, den jener habe, bezeichnet, 3) auch dieſer Name gedacht, und hat der Gedanke des Namens das nemliche Wort zu ſeinem Zeichen; 4) aber iſt, wie bei der frühern nicht, auch der Gegenſtand des unabhängigen Gedankens als ſolcher gedacht, und, indem gedacht, etwa mit dem Namen, den ihm die Bibel gibt, und der das Wort, ὁ λόγος, als der Gegenſtand ſelbſt iſt, genannt. Die Aufgabe ſelbſt ſtellt ſich alſo in die Frage: welchen Werth haben, abgeſehen von dem perſönlichen Subject und ſeinen Denk- und Wort-Beſtimmungen, die Namen: Gott und das Wort im Verhältniß des unbedingtactiven Gedankens zu ſeinem Gegenſtande?

Gleich unabhängig von der Sub- und Objectivität hat keiner von beiden — Gedanke und Gegenſtand — den andern auſſer ſich, und iſt ſomit das Verhältniß beider zu einander das eines jeden zu ihm ſelbſt; aber beide und ihre Namen werden von dem fragenden Subject gedacht,

und durch seine Gedanken bedingt sich die Reflexion auf dies Verhältniß, zur Beantwortung der Frage. Den subjectiven Gedanken des einen und den seines Namens, wenn dieser das Wort: Gott ist, bezeichnet eben das Wort: Gott, den des andern, und den des seinigen, welcher das Wort als solches ist, eben der Name: Wort oder Logos. Die Beantwortung der Frage nach dem an und für sich logischen Werthe beider Namen kann daher nur gelingen, wenn zwischen ihnen, wie sie, jeder einen subjectiven, — und zwischen ihnen, wie sie, der eine den unbedingt-activen Gedanken, der andere dessen Gegenstand bezeichnen, unterschieden, und in der Reflexion auf das Verhältniß des letztern zum unbedingt-activen Gedanken, d. i. zu ihm selbst, oder dieses Gedankens zu seinem Gegenstande, d. i. eben so zu ihm selbst, von den, diese Reflexion blos bedingenden, subjectiven Gedanken beider abstrahirt wird. Darnach nemlich ist, so interessant sie mir sonst etwa sey, nicht die Frage, welchen Werth die Namen: Gott und das Wort, als Zeichen meiner Gedanken, sondern darnach, welchen sie, der eine — Θεός, — als das des von mir gedachten, aber zugleich von meinem Denken und der Objectivität unabhängigen, der andere — ὁ λόγος, — als das für den von mir gedachten, aber eben so von beidem, von mir und dem Object, unabhängigen Gegenstand des unbedingt-activen Gedankens, und — als der mit demselben identische Gegenstand selbst — haben.

Der Gedanke, in seiner unbedingten Activität und in seiner Unabhängigkeit von Ob- und Subject das Princip seiner selbst, ist sich selbst der Gegenstand, und der Werth sowohl des mit ihm, dem Princip, wie des mit ihm, dem Gegenstande, identischen Namens ist der absolute; die Dignität des einen, der des Gedankens gleich, dessen Gegenstand das Seyn als das Denken zu seinem Wesen — und die des andern, der des Gegenstandes gleich, der den Gedanken zu seinem Inhalte

hat, und deſſen Wirklichkeit das Denken als das Seyn iſt, iſt die eine und ſelbe. Dagegen hat eben das Wort, als Name für meinen Gedanken des unabhängigen Gedankens, und das, als Name für meinen Gedanken ſeines Gegenſtandes einen nur relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der, obgleich ihm weder aus mir, dem blos ſelbſtſtändigen Subject, noch aus der Bibel und ihrem Text, einem Object, ſondern allein aus dem unabhängigen Gedanken ſelbſt geworden, doch nur in Relation zu der Dignität ſeines und des Namens ſeines Gegenſtandes ein wahrhafter Werth iſt. Hier nun für beſagte Frage von dieſem relativen Werthe zwar abgeſehen, kann doch dieſelbe auch nur mittelſt der, durch den Gedanken ſelbſt, der ſich der ſubjectiven Intelligenz mitgetheilt hat, angeregten Reflexion auf ihn, als das Princip ſeiner ſelbſt, beantwortet werden. Sagen wir: er, der, — indem das Princip ſeiner, — der Name ſelbſt iſt, den er ſich gibt, oder: er, der, als daſſelbe, ſich den Namen gibt, welcher er ſelbſt iſt, hat ſich zu ſeinem Gegenſtande, ſo enthält ſolche Rede freilich unſere Gedanken ſeiner, des Princips, Namens ꝛc., allein mit ihnen iſt es doch, — wir müßten denn jeder ſich intereſſanter ſeyn, als er uns, — weder um ſie, noch um uns, ſondern in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, um die Erkenntniß ſeines Namens zu thun. Und heißt es von dieſem,

> er ſey das Wort, als welches der ſich den Menſchen mittheilende Gedanke ſich ſelbſt ausſpreche,

ſo iſt damit geſagt, daß er, der ſich der Gegenſtand iſt, als dieſer ſich, den activen, d. i. denkenden, zum Princip habe, und, indem der Gegenſtand ſeiner, als der denkende der wirkliche, ὁ λόγος, ſey. Wohl könnte es, ſtatt deſſen, heißen,

> der Gedanke, als Princip ſeiner, ſey das Urbild, ὁ ἀρχέτυπος, und als Gegenſtand ſeiner, das Ab- oder Ebenbild, ὁ ἔκτυπος,

allein dieſe Vorſtellungsweiſe würde ſich auf ein Sehen,

höchſtens Anſchauen, welches beides noch kein Denken iſt, beziehen, und irgend einen vorgeſtellten Gott, nebſt ſeinem Conterfey gleichen Inhalts mit ihm, alſo einen Abgott oder — deren zwei, und ihre Eigen- oder Beinamen herbeiführen; da hingegen die Vorſtellung in dem Satze: der Name iſt das Wort, als welches der Gedanke ſich ausſpricht, eine Beziehung auf den Gedanken ſelbſt in ſeinem Verhältniß zu ihm hat, und aus der, durch ihn angeregten, Reflexion auf dies Verhältniß die Imagination, wie die Senſation, möglichſt abhält, denn Sprechen iſt Denken; beim Wort als ſolchem vergeht dem Menſchen, wo nicht Hören und Sehen, doch das Sehen, auch heißt es ja ſogar, wenn ein Bild ſeinem Originale gleicht, es entſpreche ihm. Die Vorſtellung, allerdings mit Rückſicht auf die bibliſche Lehre vom Logos gewählt, und dieſe Lehre ſelbſt, nebſt allen den Reden, welche in der heiligen Schrift, als von Gott geſprochen, berichtet werden, hat ihre Rechtfertigung einzig und allein in dem unabhängigen Gedanken; er begründet ſie und ihre Autorität, nicht aber ſie ihn und die ſeinige.

Der Name, den er, als das Princip ſeiner, ſich giebt, und der er, als der Gedanke, ſelbſt iſt, vermittelt ſeine, des Gedankens, Mittheilung an die Menſchen, und das, daß ſie, ſeiner theilhaftig werdend, ihm in ihren verſchiedenen Sprachen irgend einen Namen geben; er läßt ſich herab, jeder Name zu ſeyn, mit dem ſie ihn ausſprechen, und ſogar der Name: Kutka bei den Kamtſchatalen, (ſ. Steller) bezeichnend ihre Ahnung des Welturhebers, der, wie ſie meinen, ziemlich einfältig, und deſſen Werk, die Welt, eben darum ſchlecht gerathen ſey, iſt ſchon ein Anklang an den, mit dem unbedingt-activen Gedanken identiſchen. Heißt es aber, es ſey der Gedanke, als das Wort, welcher — oder: das Wort, als er, das ſich der denkfähigen Subjectivität mittheile, ſo iſt damit auf die eben genannte Vermittlung hingewieſen. Das Wort

nemlich als der ſich mittheilende Gedanke, iſt nicht deſſen Gegenſtand, ſondern nur der Name, und dieſer ein verſchiedner: אל, Θεός u. dgl., und der als das Wort, d. i. als Name ſich mittheilende Gedanke iſt für die Intelligenz, der er zu Theil wird, nur Gedanke, noch nicht der Inhalt ſeines Gegenſtandes, ihr iſt daher auch möglich, daß ſie die Erkennbarkeit ſeines Gegenſtandes bezweifle, oder ſogar leugne.

Den Namen nimmt und — giebt ſie, wie es ihre Denk-Beſtimmungen, die Kategorien, mit ſich bringen; und reflectirt ſie auf ihn in ſeinem Verhältniß zu ihr und dieſen, ſo kann ſie nicht anders, als ihn für einen gemeinſamen und ſubſtantiven, und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das permanent logiſche Subject anerkennen. Geſellt ſich aber zu ihm, wie in dem Satze: Gott war das Wort, der Name: Wort, ſo muß dieſer von ihr, wenn ſie auf ihn in demſelben Verhältniß zu ihr reflectirt, entweder für gleichbedeutend mit dem Namen: Gott, oder für einen adjectiven, und für das Zeichen eines Prädicats gehalten werden, welches der Gedanke einer Eigenſchaft ſey, die, nebſt andern, der von ihr bei dem Namen Gott gedachte Gegenſtand habe. Daß der Name: Wort nicht nur dieſer, ſondern vielmehr ein ganz Anderes, — daß er der wirkliche Gegenſtand des mit dem Namen: Gott bezeichneten Gedankens, und erſt darum Name ſey, kann ſie nicht glauben, — alſo nicht erkennen. Zu dieſem Glauben, und zur Erkenntniß in ihm iſt erforderlich, daß ſie durch den Gedanken, ſeiner theilhaftig, und von ſeinem Verhältniß zu ihr abſtrahirend, ſich beſtimmen laſſe, allein in ihm auf ſein Verhältniß zu ſeinem Gegenſtande zu reflectiren. Reflectirt ſie auf daſſelbe, ſo wird ihr aus dem Gedanken, der nicht ihr Inhalt, — Gott nicht = Ich, — ſondern der ſeines Gegenſtandes iſt, — Θεὸς = ὁ λόγος — die Anerkenntniß, daß der Gegenſtand, ὁ λόγος, es iſt, durch den ihr ſein Inhalt,

der Gedanke, mitgetheilt, — und der mit dem Inhalt identische Name, (jedes ihn bezeichnende Wort, z. E. Θεός) mittelst dessen sie des Inhalts, also des Gedankens, theilhaftig worden sey; Gott war das Wort, und, weil dasselbe, konnte die Welt zu seyn, der Mensch zu leben und zu denken anfangen, und der an sich mit dem Namen identische Gedanke, den es enthält, in dem Namen: Gott u. dgl. der seinige werden.

Dieser Anerkenntniß verknüpft sich sofort die andre, daß der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver, also auch nicht jener das Zeichen für den Gedanken, als Prädicat, dieser das für ihn, als Subject, und daß ferner nicht — wie etwa beim kategorischen Urtheil — der durch den Namen: Wort bezeichnete Gedanke mit dem durch das Wort: Gott bezeichneten identisch, oder doch nebst andern in ihm, wie ein Prädicat in seinem Subject, enthalten sey, sondern daß vielmehr umgekehrt der das Wort oder ὁ λόγος genannte, indem er der Gegenstand selbst, — den mit dem Namen: Gott ausgesprochnen, dessen Gegenstand er ist, zu seinem Inhalte, und in diesem Verhältniß Gottes zum Logos weder die substantive und adjective Bestimmung der Namen, noch die logische Beziehung der Gedanken, als Subjects und Prädicats, auf einander, eine Anwendung, das persönliche Subject aber, beide aus einander haltend und fixirend, keine Autorität habe. Und eben hiermit wird diese andre Anerkenntniß zu der,

daß jede, in dem Gedanken, als dem Princip seiner selbst, und aus ihm erkennbare Bestimmtheit seiner zugleich die seines Gegenstandes — eine seiner Eigenschaften, — aber auch, daß keine derselben ein Accidenz oder Attribut, welches den Gegenstand zur Substanz und keine ein Prädicat, das den Gedanken zum Subject habe, sondern jede vielmehr, die Verstandes- oder die denkende- die Willens-Macht ꝛc., der den Gedanken ent-

haltende Gegenstand selbst, — und also in der Wissenschaft, deren Princip der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke ist, eine Lehre, wie von dem Wesen und der Wirklichkeit — eben so von den Eigenschaften seines Gegenstandes, enthaltend die aus seinem Gedanken sich hervorbringenden Erkenntnisse derselben, mithin die Erkenntniß des Gegenstandes selbst möglich sey.

V.

Der Gedanke, sich der Gegenstand, unterscheidet das, als Namen mit ihm identische, Wort von sich, und theilt mittelst seiner sich, den Gedanken, der Menschheit, für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes, mit; der Gegenstand, das Wort, als solches, oder: ὁ λόγος, hat den Gedanken, der an sich der Name selbst, und irgend ein Name — ὁ Θεός — ist, zum Inhalte, und ist, wie er mit dem Gegenstande, — Θεός = ὁ λόγος —, so mit ihm, dem Gedanken oder Namen identisch, — ὁ λόγος = Θεός. — Eben darum konnte oben gesagt werden, es sey das in der Identität mit dem Gedanken von ihm unterschiedene, gleich ihm active und independente Wort, welches ihn, als sich ausspreche. Daß die Kirche das Wort als ihn ausspricht, ist, selbst wenn sie ihre Sentenz: der Logos ist Gott, aus der Bibel und deren Sprüchen auf's gründlichste abzuleiten vermöchte, allerdings so wenig ein Beweis für die Wahrheit dieser Sentenz, wie das, daß die persönliche Subjectivität, im Verhältniß zu ihr selbst, den mit dem Wort: Gottheit bezeichneten Gedanken, als durch sie selbst hervorgebrachten, und so als den ihrigen ausspricht, die Wahrheit des Gegentheils derselben, etwa in der Versichrung: der Gedanke ist kein Prädicat, und das Wort für ihn kein adjectives, beweis't. Aber es darf, daß der Gegenstand des Gedankens ihn zum Inhalt habe, — Θεὸς = ὁ λόγος, — aus ihm, dem Gedanken in seiner Activität und Unabhängigkeit nur anerkannt seyn, so beweis't sich die Assertion: ὁ λόγος = Θεός, — als eine Erkenntniß, mithin als

Wahrheit, eben aus ihm von ſelbſt, und iſt ſie zugleich, mittelſt der Reflexion allein auf ihn, bewieſen, ohne daß jedoch die Ichheit zu dieſer Anerkenntniß und Reflexion genöthigt, und ihr die Wahrheit, die nicht, wie die Kategorie, wenn ſie Gedanken und Namen fixirt, Feſſeln anlegt, ſondern abnimmt, aufgezwungen wird.

War nun ſchon in dem Satze: „der Name iſt das Wort, als welches der Gedanke ſich ausſpricht," die Vorſtellung nicht zu verkennen, ſo verleugnet ſie ſich noch weniger in dem:

„das vom Gedanken durch ihn und ſich unterſchiedne Wort als ſolches iſt es, welches, in der Identität mit ihm, ihn als ſich ausſpricht."

Doch iſt ſie auch in dieſem Satze mit Rückſicht auf die bibliſche Lehre gewählt, die, des Worts neben oder außer Gott, alſo im Unterſchied von ihm, gedenkend, — „das Wort war bei Gott" — nicht unterläßt, zugleich ſeine Identität mit ihm auszuſagen, — „und Gott war das Wort." Beide aber, dieſe bibliſche Hinweiſung auf das Wort, welches Gott ſelbſt ſey, und die auf ſie ſich beziehende Vorſtellung ſind in dem Verhältniß des Gegenſtandes zum unbedingt-activen Gedanken, deſſen Gegenſtand er iſt, und den er enthält, wie ſich, mittelſt des aus dem Gedanken auf daſſelbe gerichteten, Denkens erweiſ't, gegründet und haben darin ihre Wahrheit.

Der Gedanke nemlich iſt — wie die ſubjective Intelligenz, von ihren Anſchauungen und Bildern, und von den Gedanken, als den ihrigen abſtrahirend, und allein auf ihn, deſſen ſie theilhaftig worden, reflectirend, aus ihm allein anerkennt, — darin der von Sub- und Object unabhängige, daß er, der ſich zum Princip ſeiner ſelbſt hat, weder als der, welcher das Princip — ſich auf ſich, als den, deſſen Princip er iſt, noch als der, deſſen Princip er — ſich auf ſich, als den, der das Princip iſt, bezieht, ſondern dieſe Beziehungsweiſe dem überläßt, der ihrer, damit er denkendes Subject, und ſo das Princip ſeiner,

des gedachten Objects sey, also zu seiner Verwirklichung bedarf, und, indem der verwirklichte, sich als das Ich, ihn, wenn seiner theilhaftig, als Gott ausspricht. Er, = θεός, activ, also denkend, aber unabhängig, ist nicht, wie der, gleich ihm active, also denkende, aber nur selbstständige (= Ich) sich als gedachter, sondern als denkender der Gegenstand; und es unterscheidet sich weder von ihm, dem denkenden Gedanken, der denkende, aber unabhängige Gegenstand = ὁ λόγος, noch von diesem er = θεός — wie der denkende, aber nur selbstständige Gegenstand, = das Du, von dem denkenden Gedanken, welcher sich der gedachte = das Ich, und welchem der denkende Gegenstand ein andrer, als er sich, nemlich das Du ist, oder dieser von ihm, — in der Weise, daß die Identität beider eine nur relative, und der Unterschied fixirt — sondern so, daß sie absolut, und der Unterschied keine Duplicität ist; Du und Ich, Ich und Du, aber nicht: der Logos und Gott, Gott und der Logos, sondern der Logos = Gott, Gott = der Logos.

Hatte nun die Erkenntniß dieser Identität auf der einen Seite, — bei dem Satze: θεὸς = ὁ λόγος — die oben ausgesprochne Anerkenntniß, daß an sich der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver sey ꝛc., zur Folge, so folgt jetzt aus ihr, indem sie die eben derselben auf der andern — bei dem Satze: ὁ λόγος = θεός — ist, die, daß an sich weder der Name: Gott ein adjectiver, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein Prädicat, noch der Name: Wort ein substantiver, und der durch ihn bezeichnete das Subject, — und wird gleicherweise aus ihr, indem sie die Erkenntniß der absoluten Identität sowohl auf der einen, wie auf der andern Seite ist, anerkannt, daß an sich keiner von beiden Namen ein substantiver — aber auch, daß keiner ein adjectiver — und daß an sich keiner von beiden Gedanken, für welche sie die Namen sind, Subject — aber auch daß keiner ein Prädicat sey.

Die Sätze: 1) Gott ist das Wort, 2) das Wort ist Gott, sind Urtheile; die Namen und Gedanken in beiden sind dieselben, aber ihre grammatische und logische Beziehung in dem einen ist die der im andern, und diese die der in dem einen entgegengesetzte; in ihr sagt jedes von beiden die Unwahrheit des andern aus. Beide unwahr, jedoch in dem Namen: Gott beide auf den Grund-Gedanken hinweisend, enthalten sie an das seiner theilhaftig wordne, und gegen ihn nur nicht gleichgültige, Ich die Anforderung, ihn, da das Beharren bei ihnen, als Urtheilen, ein sich in der Unwahrheit Hin- und Herbewegen ist, für den, der er ist, — für den Inhalt seines Gegenstandes, — und, in seiner Mittheilung an es, für die Bedingung der Möglichkeit anzuerkennen, daß es zur Erkenntniß seines Gegenstandes gelange. Ist diese Möglichkeit anerkannt, so hat damit die Erkenntniß selbst schon angefangen, und bedarf es, da das Anerkennen zugleich ein Abstrahiren von der persönlichen Subjectivität und ihren Denk- und Wort-Bestimmungen ist, zur Logik der Namen für den Gedanken und seinen Gegenstand, blos dieses Anfangs der Erkenntniß selbst. Er ist, von dem Gedanken aus, die Negation der Beziehung beider Namen auf Subject und Prädicat, und die Position einerseits der Beziehung des einen — des Namens: Gott — auf den Gedanken, als den in seinem Gegenstande enthaltenen, und dessen Erkenntniß bedingenden, andrerseits der des andern — des Namens: Wort, — auf den Gegenstand des Gedankens, als den, dessen Princip der Gedanke, und dessen Erkenntniß durch ihn, in der Mittheilung seiner an die Menschen, bedingt ist.

Beide, als Gott und das Wort bezeichnete, Gedanken sind nicht, wie der als Ich sich aussprechende, und der von ihm als Du bezeichnete, zwei logische Subjecte — mit gleichen oder verschiednen Prädicaten, — und nicht zwei Prädicate eines dritten, etwa unter dem

Namen des Sohns, wie wenn zu ſagen wäre: der Sohn iſt Gott und das Wort; auch iſt keiner von beiden das Prädicat des andern, oder das Subject für den andern; weder Gott das Wort, noch das Wort Gott. Ueberhaupt ſind beide keine bloße Gedanken, noch ſolche, denen das Ich, — wär's ſogar das Johanneiſche — einen Inhalt gebe, oder die nur es, gleichviel woher, habe, bename, dem Du communicire, und über die von ihm nach ſeinem Verhältniß, Bedürfniß oder Wohlgefallen verfügt werde. Es hat vielmehr der eine ſich ſelbſt, als den andern zum wirklichen Gegenſtande, und dieſer — kein Gedanke, ſondern der Gegenſtand — den einen — ihn, den Gedanken — zum Inhalte, und es iſt eben hiermit die Mittheilung des einen an die ſubjective Intelligenz zugleich für ſie die Hinweiſung auf den andern. An ihn durch den einen gewieſen, kömmt ſie vorderſamſt dazu, daß er von ihr gedacht, und das Wort — חָכְמָה, ὁ λόγος — genannt wird, ſodann aber in fortgeſetzter Abſtraction von ſich, zu der Anerkenntniß, daß er der Gegenſtand ſeines, — des in ihm enthaltenen, und Jehova, Gott u. dgl. genannten — Gedankens, und ſie allein durch ihn befähigt ſey, ihn zu denken und zu nennen; ohne Gott im Wort iſt das Wort ein von der perſönlichen Subjectivität gemachtes, und Gegenſtand blos ihres Gedankens, und ohne das Wort als ſolches iſt daſſelbe als Name: Gott ꝛc. bei aller Ehrfurcht vor ihm, ein haltungsloſer Name, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein ſubjectiver, für welchen der Gegenſtand geſucht, aber nie und nirgends gefunden wird.

Die erſten Verſuche indeß das für abſolut anerkannte Verhältniß Gottes zum Wort, des Wortes zu ihm wiſſenſchaftlich zu erforſchen, gingen noch von dem Wahne der durch beide Namen bezeichneten Gedanken, als logiſcher Subjecte aus, und ſtanden unter der Herrſchaft des Urtheils. Die Unbedingtheit beider, und ihre Unab-

hängigkeit von der Sub- und Objectivität wurde wohl geahnet, auch der eine für das Princip des andern anerkannt, dieser aber für den, welchen der eine enthalte, und dessen Princip er eben darum sey, weil er ihn zu seinem Inhalte habe, gehalten, so entstanden die Vorstellungen von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, ja von ihm, als dem θεὸς δεύτερος. Was ihnen ein Bestehen gab, war theils der vornehmlich im Herkommen, in der Reminiscenz und im Gebrauch befestigte Respect vor dem Wort יְהוָה oder Θεός, besonders als Eigenname, theils auf der einen Seite der als logisches Subject fixirte Gedanke, den dasselbe — und auf der andern der als eben solches fest gehaltne, den der Name λόγος bezeichnet, vor allem aber das, daß die geahnte Unbedingtheit des einen, bei dem traditionellen Respect vor seinem Namen, als dem zugleich seines, jenseits der Welt und Menschheit gedachten, Gegenstandes, — er der ewigseyende, Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde ꝛc. — die, das Verhältniß des andern zu ihm, dem einen betrachtende, Intelligenz abhielt, ihn für den anzuerkennen, der, sich den Menschen mittheilend, die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes sey; wie wenn die Unbedingtheit dadurch, daß sie sich zur Bedingung macht, und als diese im Bedingten aufhebt, zur Bedingtheit selbst, d. i. als die Unbedingtheit vernichtet werde, oder der Gedanke Gottes damit, daß er der unsrige, und für uns das Mittel zur Erkenntniß Gottes wird, aufhöre, der seinige zu seyn.

In ihm, dem seinigen, hebt vielmehr, indem er der unsrige wird, unsre Erkenntniß des Gegenstandes an, welcher er sich selbst ist, und der — ὁ λόγος — ihn zu seinem Inhalte hat. Sollen also in der beginnenden Erkenntniß die eben berührten Vorstellungen, jedoch mit Ausnahme der eines θεὸς δεύτερος, in welcher der Gedanke als logisches Subject sogar numerisch fixirt ist, und die schon im Urtheil sich vernichtet, beibehalten wer-

den, so wird, statt daß alsbald auf das Wort, als welches der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke — er, der an sich kein logisches Subject ist, — sich zum Gegenstande hat, im Verhältniß zu ihm reflectirt werde, vordersamst auf ihn im Verhältniß zu dem, mit dem Namen Wort bezeichneten, der eben so wenig an sich ein Subject, sondern der Gegenstand, und zwar nicht unseres, sondern seines Gedankens ist, zu reflectiren, und nicht vom Wort oder Logos, sondern von Gott zu sagen seyn, er sey ἐνδιάθετος und προφορικός, und er werde nicht darum, weil er den Logos enthalte, für dessen Princip, sondern darum, weil er das Princip desselben sey, als der anerkannt, den der Logos zum Inhalt habe.

Wie nemlich der Satz: Gott ist das Wort, die Meinung zuläßt, daß er von den Menschen als dasselbe — so begünstigt der: das Wort ist Gott, die, daß es von ihnen als Gott nur vorgestellt werde. Gegen beide sind die Vorstellungen des Endiathetischen und Prophorischen gerichtet, richten jedoch als Prädicate des mit dem Namen Logos bezeichneten Gedankens nichts gegen sie aus, denn der Entstehungsgrund beider — eben der Wahn, daß der Name Gott ein an sich substantiver, und der Gedanke, den er bezeichnet, das permanent logische Subject sey, — ist auch und zwar gedoppelter Weise der ihrige, indem die Gedanken in den Namen: Gott und Logos an sich zwei logische Subjecte seyn sollen. Wird aber statt dessen den besagten Vorstellungen, und zwar aus dem der Intelligenz mitgetheilten Gedanken Gottes selbst, von ihr eine Beziehung auf das absolute Verhältniß seiner, des Gedankens, zu ihm, seinem Gegenstande gegeben; so begegnet diese wenigstens darin, daß sie kein logisches Subject, geschweige deren zwei voraus setzt, sowohl der Meinung, Gott werde als das Wort, — wie der, es werde als er nur vorgestellt, und vernünftig sey der Mensch, der in seinem Glauben sich solcher Imaginationen enthalte. Allein auch diese Bezie-

hung hat ſich noch nicht ganz vom Urtheil befreiet, und kann daher leicht mit der zweier Prädicate auf ihr Subject verwechſelt werden; denn die Vorſtellung des in dem Logos — und die des als derſelbe Geſetztſeyn — προφορικός — geben den Schein zweier Beſtimmtheiten, welche der mit ſeinem Gegenſtande identiſche Gedanke = θεός habe, und deren jede von der andern und von ihm, — θεός beſtimmt als ἐνδιάθετος und προφορικός, — wie ein Prädicat von dem andern, und jedes für ſich von ſeinem Subjecte, verſchieden ſey. Selbſt die Rede von dem Gedanken, der ſich zum Gegenſtande — θεός = ὁ λόγος — und deſſen Gegenſtand ihn zum Inhalt habe, — ὁ λόγος = θεός — kann dieſen Schein nicht ganz vermeiden, denn die Beziehung des Gegenſtandes auf den Gedanken, und des Inhalts auf den Gegenſtand erinnert immer noch an das Urtheil. Am weiteſten von dieſem — und ſeiner Unwahrheit entfernt ſich wohl, — bis endlich nach dem Kanon: simplex sigillum veri, der einfach adäquate Ausdruck für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des abſoluten Verhältniſſes Gottes zu ihm ſelbſt im Gedanken und Namen gefunden ſeyn wird, — die oben gewagte Darſtellung, auf's kürzeſte in dem Satze: Gott ſpricht ſich als das Wort, und das Wort ihn als ſich aus. Denn hiermit wird das Ich, reflectirend auf Gott und das Wort, an die unbedingte Activität erinnert, die nicht das Prädicat des Gedankens, ſondern er ſelbſt, und als die er nicht logiſches Subject, ſondern der ſich, in der Identität mit ſich, von ſich unterſcheidende, = ὁ λόγος und in der Unterſcheidung ſeiner von ſich der mit ſich identiſche = ὁ θεός iſt; das Wort, welches — mit der Schrift zu reden — im Anfange und bei Gott, d. i. er ſelbſt war, hört, mit welchem Namen er genannt, und was bei ſeinem Namen gedacht werde, nicht auf, Gott ſelbſt — und er, der das Wort war, hört, ſey die Meinung der Menſchen über daſſelbe eine noch ſo verſchiedne, nicht auf, das Wort ſelbſt zu ſeyn. Spricht

also die Kirche in der Sentenz: das Wort ist Gott, dasselbe als ihn aus, so geschieht's, weil das Wort selbst, und nicht das Ich, noch das All, oder Universum, ihn als sich ausspricht, und ist die Wahrheit und Autorität ihres Ausspruchs die seinige.

Gott im Wort — das Wort als Gott erkannt, so ist dasselbe für die das Leben zum Selbsterfinden der Sprache befähigende Macht anerkannt. Zum denkenden macht sich das animalische Subject mittelst der Sprache, und zum sprechenden mittelst seiner Vorstellungen, indem von ihm, ihrer rein zeitlichen Natur zufolge und gemäß, für sie nicht Bilder, sondern Wörter, als Zeichen producirt werden. Reflectirt die Subjectivität, zur denkenden — d. i. zur Ichheit — und mit dem Namen: Gott des Gedankens, den er bezeichnet, also seiner im Wort, nicht im Bilde, sich bewußt worden, auf ihn, auf seinen, von ihr gedachten Gegenstand, und auf seinen und dessen Namen, und weiß sie dabei zugleich sich, als Gedächtniß die den Namen, wie die Sprache überhaupt —, als Vernunft die den Gedanken erschaffende und erhaltende Macht, und die seinen Gegenstand denkende zu seyn, so muß ja wohl, wenn sie auf den Namen, Gedanken und Gegenstand im Verhältniß zu ihr selbst reflectirt, und für ihre Zwecke an dem bloßen Gedacht- und Benamtseyn des Gegenstandes nicht genug hat, dieser von ihr aus dem Grunde, daß sie sich als die denkende und der Sprache mächtig weiß, für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestatte. Hat sie dabei, indem ihr Gott von ihr als der Schöpfer der Welt gedacht wird, auf das Gesetz, die Ordnung und Zweckmäßigkeit der von ihm erschaffnen Welt reflectirt, so ist dadurch im Grunde ihrer Anerkenntniß nichts geändert; er bleibt derselbe, denn nur sich weiß sie als die denkende, und die Welt, als die nur von ihr gedachte oder erkannte. Somit würde

freilich weder zu sagen seyn: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes — noch: Gott ist nach dem Bilde des Menschen — wohl aber: er ist nach dessen Gedanken und Wort erschaffen, indem die Schmach des Gedankenlosen und Stummen — die des Götzen — durch das Denken und Sprechen eben des Menschen von ihm genommen sey.

Aber was ist's doch mit der den Gedanken und die Sprache erschaffenden Macht, wenn das persönliche Subject bei dieser Frage, statt, wie es im Verhältniß zu ihm selbst muß, bei ihr auf sich zu reflectiren, in seinem Verhältniß zu dem unbedingt activen Gedanken, der ihm geworden, von sich abstrahirt, und allein aus ihm sein Denken auf ihn richtet? Das ist's, daß es, mittelst seiner zur Erkenntniß des Gegenstandes, der ihn enthält, und durch den es seiner theilhaftig worden, als des denkenden gebracht, diese Macht für in ihm, dem denkenden, gegründet anerkennt; das Wort ist Gott, und, indem er, die Negation des Nichts, — oder: das Princip der Macht des sich selbst producirenden Daseyns, Lebens und Bewußtseyns; er spricht zu dem, das nicht ist, werde, sey und nenne und erkenne dich und mich! — ist das Wort nicht Gott, so kömmt der Mensch nicht zum Worte.

Hiermit nun hat sich aus dem unbedingten, die Erkenntniß seines Gegenstandes für uns bedingenden Gedanken die Frage nach dem Werthe der Namen: Gott und Wort beantwortet. Der Name des Gedankens ist selbst der Gedanke, also, wie er, von Sub- und Object unabhängig; der Name: des Gegenstandes ist selbst der Gegenstand; das Verhältniß beider, des Gedankens und seines Gegenstandes, zu einander ist das absolute. Die Namen beider, im Unterschiede von ihnen, Producte der subjectiven Intelligenz, — der eine als der des ihr mitgetheilten Gedankens, der andre als der seines ihr erkennbaren Gegenstandes — sind nach dem Unterschiede der Be-

stimmungen, die sie, empfindend, vorstellend, denkend, sich gegeben hat, und was insbesondre den des Gegenstandes betrifft, wenigstens nach Verschiedenheit der Sprachen, deren Schöpferin sie ist, verschieden. Ihr Werth — der beider Namen — in Bezug auf das absolute Verhältniß des unabhängigen Gedankens zu seinem Gegenstande, des Gegenstandes zu ihm, also seiner zu ihm selbst, ist, wie oben bemerkt worden, ein relativer, — im Verhältniß des nur selbstständigen Subjects, das sie giebt, zu ihm, das ihrer sich bedient, kein Werth, sondern blos ein, und zwar veränderlicher Preis: verba valent, ut nummi. — Ihre Verehrung in Bezug auf das absolute Verhältniß ist erkennend und frei, im relativen erheuchelt und knechtisch, dort ein den Namen in der Erkenntniß dessen, den er bezeichnet, und der Erkenntniß wegen, — hier ein ihn in der erlogenen und vorgelogenen Unerforschlichkeit desselben, und seiner herkömmlichen Autorität wegen Preisen; dort Andacht, hier zwar nicht Bilder- und Hand-, aber Namen- und Mauldienst.

Uebrigens steht die Frage nach dem logischen Werthe des Namens, den der unabhängige Gedanke sich, und den ihm, seiner theilhaftig, zugleich die nur selbstständige Intelligenz — als diesen und jenen, als irgend einen — giebt, mit der nach dem Ursprunge der Sprache in einem Zusammenhange, der die Erforschung ihres Ursprungs zur wissenschaftlichen macht, denn in diesem Zusammenhange schränkt sich das Interesse an demselben nicht auf das Verhältniß der subjectiven Intelligenz zu ihr selbst und zur — Natur ein, und hat die Frage nach ihm eine Bestimmung, in der sie von einer Akademie der Wissenschaften aufgegeben zu werden würdig war, und der Versuch ihrer Beantwortung, wenn ihm die Idee der Unabhängigkeit von Sub- und Object vorsteht, dessen würdig ist, daß er gemacht werde.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen
zu
einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar.

Von
Dr. Bleek.

Erste Abtheilung.
Aus Kap. I. II.

Unter den exegetischen Werken neuerer Zeit, welche auf einem gründlichen, umfassenden und tief eindringenden Studium beruhen, und eine geistvolle, wahrhaft christliche und wissenschaftliche Auslegung der heiligen Schrift zu fördern geeignet sind, nimmt der Commentar des Herrn Dr. Lücke über die johanneischen Schriften ohne Zweifel eine der ersten und ehrenvollsten Stellen ein, und wird diese bei einer Umarbeitung des ersten Theiles in der bald zu erwartenden neuen Auflage sicher mit noch vollerem Rechte behaupten. Die Vorzüge dieses Commentars habe ich bei den kürzlich über das Evangelium gehaltenen Vorlesungen näher kennen zu lernen reichliche Gelegenheit gehabt; und einige eigene Bemerkungen, welche sich mir zu einzelnen Stellen des Evangeliums dargeboten haben, knüpfe ich an die auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt durch

neuere Arbeiten über denselben Gegenstand nicht erreichte noch übertroffene Auslegung meines verehrten Freundes um so lieber an, als ich wünsche, zur Vervollkommnung dieses Werkes auch von meiner Seite einige Scherflein beizutragen, zumal da ich keine Gelegenheit gehabt habe, einer mir beim Erscheinen des zweiten Bandes von Seiten des Herrn Verfassers zugekommenen Aufforderung zu einer umfassenderen Kritik des Werkes zu entsprechen. Eine solche beabsichtige ich denn auch jetzt nicht hier zu liefern, sondern ich will nur einige einzelne Stellen des Evangeliums behandeln, und zwar nicht ausschließlich, aber doch vornemlich solche, in deren Auffassung ich nicht umhin kann mein Urtheil von dem meines Freundes abweichen zu lassen. Daß dabei auch eine entweder ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Berücksichtigung der Ansichten anderer älterer und neuerer Ausleger nicht ganz ausgeschlossen seyn wird, versteht sich von selbst.

1. Cap. 1, 9 — 13.

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον κ. τ. λ.

Bei diesem ganzen Abschnitte ist besonders das streitig, ob hier von der Wirksamkeit des Logos vor der Fleischwerdung die Rede ist oder von der des fleischgewordenen Sohnes Gottes. Auf das vorfleischliche Seyn und Wirken beziehen es unter andern auch Lücke und Tholuck[a]) u. a. Mir ist dagegen entschieden die andere Auffassung die richtige. Es entscheidet sich diese Frage schon durch die Auffassung des *ἐρχόμενον* V. 9. Es kann zwar wohl als sicher angenommen werden, daß die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nicht eine Apposition zu *πάντα ἄνθρωπον* bilden, wie noch mein geehrter Freund und College, Herr

a) Wenigstens noch in der zweiten Aufl. (1828), wornach hier überall angeführt werden wird.

Dr. Klee, ſie faßt a), ſondern in Verbindung mit ἦν das Prädicat zu τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Wenn nun Lücke und die anderen Ausleger, welche hier von dem vorfleiſchlichen Logos gehandelt glauben, das ἐρχόμενον betrachten als für das Futurum oder Futurascens ſtehend: ſo berufen ſie ſich auf den in Anſehung dieſes Partizips, wo es von dem Erſcheinen des Meſſias ſteht, im N. T. ſtattfindenden Sprachgebrauch; aber, wie mir ſcheint, nicht auf genügende Weiſe. Denn allerdings zwar ſteht ἐρχόμενος vom Meſſias mehrmals, auch wo von ſeinem erſt bevorſtehenden, noch erwarteten Kommen die Rede iſt; ſo Matth. 11, 3. Luc. 7, 19. (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;) Matth. 3, 11. Apgſch. 19, 4; und mit εἰς τὸν κόσμον verbunden Joh. 6, 14. 11, 27. Allein in ſolcher Verbindung will der Ausdruck offenbar dies ſagen: der kommende d. h. der beſtimmte, von dem wir wiſſen, daß er kommt, den göttlichen Verheißungen ge-

a) Und ſo ſchon die Peſchito und Vulgata, Erasmus, Luther, Wolf, Griesbach, Paulus u. a. Abgeſehen davon, daß die Worte dann einen ziemlich müßigen Zuſatz abgeben würden: „welches erleuchtet jeden Menſchen, der in die Welt kommt", daß die Formel: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον im neuteſtamentlichen, beſonders johanneiſchen Sprachgebrauche ſo ganz gewöhnlich in Beziehung auf Chriſti Erſcheinung auf Erden ſteht (ſ. beſonders Joh. 3, 19; ferner 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. 1 Tim. 1, 15), und daß man bei jener Verbindung wenigſtens in dem Hauptſatze noch ein (von Luther in der Ueberſetzung ergänztes) Demonſtrativum ausdrücklich geſetzt erwarten würde — würde der Vers ſo gefaßt: „das war das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeden Menſchen, der in die Welt kommt", nicht recht in den Zuſammenhang paſſen. Es würde dieſes dann als ein Gegenſatz gegen den Inhalt von V. 8, daß Johannes nicht das Licht geweſen ſey, erſcheinen; ſo aber würde es nur paſſend ſeyn, wenn ſich darin auf beſtimmtere Weiſe angegeben fände, wer denn in der That dieſes Licht ſey, während hier doch nichts weiteres ausgeſagt ſeyn würde, als was ſchon V. 4 in den Worten: ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

mäß a); wo denn aber in dem Ausdruck an ſich auch gar nicht liegt, ſondern nur in der anderweitigen Verbindung und dem Zuſammenhange, ob das Kommen deſſelben erſt ein zukünftiges ſey oder ein ſchon vor ſich gehendes. Niemals ſteht aber da das Particip ἐρχόμενος ohne den Artikel, und der würde auch hier nicht fehlen, wenn es hiernach ſollte aufgefaßt werden dürfen. Dann würde es ſeyn: „das wahre Licht, das da alle Menſchen erleuchtet, war das, das da kommen ſollte, von welchem wir wiſſen, daß es nach dem göttlichen Rathſchluſſe kommen ſollte" b). Aber weder mit dem Artikel, noch auch — und noch weniger — ohne denſelben, wie es hier lautet: ἦν ἐρχόμενον, läßt es ſich faſſen als ohne weiteres ſtehend für ἦν ἐλευσόμενον, und zwar ſo, wie namentlich Lücke, Tholuck es nehmen, daß dadurch das nahe Bevorſtehen ſeiner Erſcheinung bezeichnet würde. Lücke: „das wahrhaftige Licht .... war (nah) kommend (?) in die Welt." Tholuck: „es war aber damals bei Gott beſchloſſen, daß das Licht in ganz Kurzem erſcheinen ſollte." Wie das in den Worten liegen kann, ſehe ich nicht ein. Die einzig natürliche Auffaſſung ſcheint mir die auch ſchon von früheren Auslegern (als Kyrill, Auguſtin, Grotius, Calov, Vatablus, Lampe, Vitringa u. a.) befolgte zu ſeyn, wo das ἦν ἐρχόμενον als hiſtoriſches Tempus gefaßt wird: es kam das wahrhaftige c) Licht, welches alle Menſchen erleuchtet, in die

a) Sollte dieſer Terminus, ſo beſtimmt vom Meſſias gebraucht, nicht vielleicht zunächſt aus der jedenfalls meſſianiſch gedeuteten Stelle Pſ. 118, 26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) gefloſſen ſeyn? Vergl. Joh. 12, 13. Matth. 21, 9. Luc. 19, 38.

b) Aehnlich Schott (Opusc. I p. 19 sq.), nur daß er es nicht als Prädicat, ſondern als Epitheton zu nehmen ſcheint: Quae quidem lux erat (s. est) verissima, homines omnes collustrans, illa (quae dici solet) in mundum ventura.

c) ἀληθινόν heißt es ſchwerlich, wie Tholuck meint, im Gegen-

Welt. So ist hier dann auch ein natürlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Indem die fünf ersten Verse von dem Seyn und Walten des Logos vor der Fleischwerdung handeln, und die drei folgenden von dem Zeugen, der der Erscheinung desselben auf Erden unmittelbar vorherging, geht der Evangelist jetzt auf sehr angemessene Weise zu dieser sichtbarlichen Erscheinung des Logos selbst über, was eben hier und anderswo durch das Kommen des Lichtes in die Welt bezeichnet wird. Dieses Kommen in die Welt fand nun zwar eigentlich schon bei der Fleischwerdung, der leiblichen Geburt des Erlösers statt, kam aber doch der Welt zur Anschauung erst seit dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit, nachdem er sich dazu durch die Taufe im Jordan gleichsam hatte einweihen lassen. Daher kann es nicht auffallen, daß der Evangelist dieses Kommen des Lichtes in die Welt erst auf das vom Täufer darüber abgelegte Zeugniß folgen läßt, wenn gleich es eigentlich damals schon in der Welt d. h. auf Erden war: eben so bezeichnet der Täufer selbst Jesum, den Messias, als: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος V. 15. 27. 30.

Die hier geltend gemachte Auffassung des 9ten Verses bestimmt denn nun sogleich auch die der folgenden Verse, wie sie auf der andern Seite in deren Inhalte ihre Bestätigung findet. Das gilt namentlich schon von dem zunächst folgenden Gliede: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. So wie dieses Glied sich fortschreitend an das Vorhergehende anschließt, glaube ich kann kein Zweifel seyn, daß das εἶναι

---

satz gegen das eigentliche, natürliche Licht, sondern gegen solche, welche, wie den Zeugniß ablegenden Täufer, manchet auch wohl schon für das Licht selbst zu halten geneigt seyn konnte, während ihnen dieser Name doch allenfalls nur in einem untergeordneten Sinne zukommen konnte, dagegen das wahrhaftige Licht, das Licht κατ' ἐξοχήν, nur das war, worüber Johannes Zeugniß ablegte.

ἐν τῷ κόσμῳ von demjenigen Seyn in der Welt zu verstehen ist, welches die Folge des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον war: es war — jetzt, nach diesem Kommen in die Welt — in der Welt. Sicher falsch ist, wenn Herder, Lücke, Tholuck u. a. es von demjenigen Seyn des Logos in der Welt verstehen, welches schon vor der Fleischwerdung stattfand: „es war zwar schon bisher in der Welt, aber von derselben nicht erkannt worden." Es ist vielmehr der κόσμος in dieser Verbindung auf nicht andere Weise zu nehmen, als wie in allen Stellen, wo von einem Kommen des Sohnes Gottes oder des Messias in die Welt oder von einem Sich-Entfernen desselben aus der Welt die Rede ist, nämlich von der sichtbaren Welt und namentlich von unserer Erde als dem Wohnsitze des Menschengeschlechts. Darnach bezieht sich denn auch das letzte Glied dieses 10ten Verses: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω auf den Mangel an Aufnahme und Anerkennung, den der Logos von Seiten der Welt nach seiner Fleischwerdung fand. Er war bestimmt, indem er in der Welt erschien, die ganze Welt mit seinem Lichte zu erleuchten und zu durchdringen; aber die Welt, als Ganzes betrachtet, erkannte ihn nicht an als das, was er war, und stieß sein Licht von sich, so daß die wenigen einzelnen, welche dasselbe in sich einließen, eben dadurch als aus der Welt gesondert erschienen. Was aber das mittlere Glied dieses Verses betrifft: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, so hat dieses in seiner Stellung zwischen den beiden anderen immer etwas Eigenes, was sich aber nicht wesentlich ändert, mag man diese letzteren auf die eine oder die andere Weise fassen. Es ist eine unperiodische, hebräischartige Verbindung. Wir lösen es uns für den Sinn am natürlichsten in einen relativen Satz auf: er war in der Welt, welche durch ihn ihr Daseyn erhalten hatte; oder, wie Schott und Kuinöl, so daß es noch mehr zum Folgenden gezogen wird: er war (jetzt) in der Welt;

doch die Welt, obwohl durch ihn erschaffen, erkannte ihn nicht.

Bei dem folgenden Verse: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον wird die durch den ganzen Abschnitt hindurchgehende Differenz in der Auffassung der Zeit, von der die Rede ist, noch durchkreuzt durch eine andere Differenz, die sich auf den weiteren oder engeren Umfang der Begriffe τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι bezieht. Während manche Ausleger glauben, durch τὰ ἴδια werde eben der κόσμος, die Welt oder die Erde als das dem Logos angehörige Eigenthum bezeichnet, wiefern sie durch ihn erschaffen sey, und so durch οἱ ἴδιοι die Menschen überhaupt, beziehen andere diese Ausdrücke auf das israelitische Land und Volk als das von Gott zu dem besonderen Eigenthum des Logos erwählte Theil, in welchem er schon vor der Fleischwerdung sich durch wiederholte Offenbarungen und besondere Führungen wirksam bewies, und dem er seit der Fleischwerdung wiederum auf ganz besondere Weise angehörig erschien, da er dem Fleische nach aus diesem Bundesvolke hervorging. Beide Auffassungen erwähnt schon Theophylakt. Die erstere ist noch wieder besonders von Schott und Kuinöl geltend gemacht, und so wird sie von Tholuck ohne weiteres befolgt. Die letztere, wo die Ausdrücke in dem engeren Begriffe genommen werden, war früher die gewöhnliche; sie hat vornehmlich Lampe zu erweisen gesucht, und entschieden spricht sich für dieselbe besonders auch Lücke aus. Und das sonder Zweifel mit Recht. Gleich wie der Siracide Kap. 24, 7 ff. bei der Schilderung der Weisheit in ihrer Wirksamkeit auch ihr besonderes Verhältniß zu dem Volke Jehovah's hervorhebt, daß, als sie bei ihrer ausgebreiteten Wirksamkeit sich nach einer Ruhestätte umsah, der Schöpfer aller Dinge ihr eine solche angewiesen habe in Jacob und Israel, dem von ihm geehrten Volke, seinem besonderen Eigenthume, so gewinnen

wir auch hier eine sehr natürliche Fortschreitung des Gedankens, wenn der allgemeine Satz des vorhergehenden Verses, daß der Logos bei seinem persönlichen Erscheinen in der von ihm erschaffenen Welt von dieser nicht erkannt worden sey, hier näher dahin bestimmt wird, daß, wo er auftrat ohne Aufnahme zu finden, gerade der Theil der Welt war, der zu ihm noch in einem besonders nahen Verhältnisse stand, der ihm als sein besonderes Eigenthum angehörte. Die gebrauchten Ausdrücke selbst aber, wenn sie auch den weiteren Begriff nicht unmöglich machen, lassen eben sowohl den engeren zu und sind bei dessen Annahme selbst noch natürlicher. Nehmen wir aber diesen an, so ist die ganze Ausdrucksweise dieses Verses offenbar nur dann angemessen, wenn er auf die Fleischwerdung des Logos und auf die Verwerfung des Fleischgewordenen durch seine Volksgenossen bezogen wird, nicht aber bei der von Lücke befolgten Beziehung auf die alttestamentlichen Offenbarungen. Denn in dem letzteren Falle würde doch vor allem mit an diejenigen Offenbarungen zu denken seyn, durch welche Israel zuerst zu dem Volke Gottes erwählt ward, und bei welchen dasselbe auch noch nicht als τὰ ἴδια τοῦ λόγου betrachtet werden konnte; da würde denn auch der Evangelist sich schwerlich dieses Ausdruckes bedient haben: ἦλθεν εἰς τὰ ἴδια, so wenig als von der Schöpfung der Welt auf natürliche Weise würde gesagt werden können: ἔκτισεν ὁ θεὸς τὰ ἴδια. Vielmehr, wäre hier von den Offenbarungen vor der Fleischwerdung des Logos die Rede, so müßten die Ausdrücke ohne Zweifel in dem allgemeineren Sinne genommen werden, von der durch ihn erschaffenen Welt und der Menschheit überhaupt. Aber auch die beiden folgenden Verse (12. 13) dienen wieder dazu, die von uns befolgte Auffassung zu bestätigen. Denn wenn es hier — in der Beschränkung der früheren allgemeinen Sätze, daß die Welt ihn nicht erkannt und die Seinen ihn nicht auf-

genommen hätten — heißt, daß er allen denjenigen, die ihn — im Gegensatze gegen die Masse — aufnahmen, Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden (τέκνα θεοῦ γενέσθαι), so, glaube ich, kann wohl kein Zweifel seyn, daß dieser Begriff der Kindschaft Gottes hier in dem eminenteren Sinne gemeint ist, worin sie nur denjenigen zu Theil wird, welche durch den Glauben dem neuen Bunde angehören. Dann aber würde Johannes sich auf diese Weise schwerlich in Beziehung auf die Gläubigen des alten Bundes als die schon vor Christo gewordenen Kinder Gottes ausgedrückt haben; und noch weniger würde er diese ohne weiteres als solche bezeichnet haben, die an seinen Namen glauben (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Dieser Ausdruck bezeichnet nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zu bestimmt das Eigenthümliche des christlichen Glaubens, wie er sich auf den erschienenen, in die Welt gekommenen Sohn Gottes bezieht, als daß die Deutung desselben von einem Glauben an den künftigen Messias oder an das Wort Gottes vor seiner Fleischwerdung zu rechtfertigen wäre. Wie überwiegend eben darauf auch die folgenden Ausdrücke führen, wo die hier gemeinten Kinder Gottes als solche bezeichnet werden, die nicht aus dem Geblüte noch aus Fleischesgelüste noch aus eines Mannes Gelüste a), sondern

a) Schwierig ist zu bestimmen, wie sich ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελ. ἀνδρός zu einander verhalten. Der Gegensatz könnte allerdings leicht darauf führen, das Erstere von dem Gelüste der Frau zu verstehen; und so fassen schon Augustin und Theophylakt, und von neueren Auslegern Zegerus, Schott und Lücke die σάρξ geradezu vom Weibe. Allein das läßt sich aus dem Sprachgebrauche schwerlich rechtfertigen. An den Stellen, Ephes. 5, 29. Jud. 7, worauf man sich beruft, steht σάρξ keineswegs geradezu für γυνή, und sehr unnatürlich ist die Vermuthung, daß ein solcher Gebrauch des Wortes sich könnte aus der Erzählung der Genesis (Kap. 1, 21 ff.) über die Schöpfung des Weibes aus dem Fleische des Mannes

aus Gott geboren seyen, braucht nur erinnert zu werden. Ich wenigstens kann mir nicht denken, daß Johannes sich hätte auf solche Weise ausdrücken können, wenn er nur die Einwirkungen des Logos auf die Frommen des alten Bundes vor Augen gehabt hätte.

Das Einzige, was sich gegen die hier wieder geltend gemachte Auffassung dieses Abschnittes mit einigem Scheine anführen läßt, ist die Weise, wie sich hieran der folgende Abschnitt in V. 14. anschließt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* Wenn schon im Vorhergehenden von dem in die Welt gekommenen, d. h. fleischgewordenen Logos die Rede ist, so hat die Weise, wie hier wieder diese Fleischwerdung erwähnt wird, etwas Auffallendes, und natürlicher würde der Gedankenfortschritt seyn, wenn bisher von seiner Wirksamkeit im alten Bunde, vor seiner Fleischwerdung, wäre gehandelt worden. Indessen spricht dagegen, wie wir gesehen haben, zu vielerlei und zu entschieden, als daß wir uns dazu entschließen dürften a).

---

gebildet haben. Wir können das Wort hier schwerlich anders fassen als für einen allgemeineren Begriff, worin beide Geschlechter, das männliche und das weibliche, gemeinschaftlich umfaßt werden, nemlich in Beziehung auf ihre sinnliche Natur und namentlich den Geschlechtstrieb. Was nun dann das andere betrifft, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, so möchte ich am liebsten glauben, daß auch hierin nach der Absicht des Evangelisten weniger der Begriff des männlichen Geschlechtes zu urgiren sey, als vielmehr der des Bewußten, im Gegensatze gegen das mehr Bewußtlose der *σάρξ*, nemlich so: nicht geboren aus fleischlichem Gelüste noch auch aus dem Willen eines Menschen überhaupt, so daß der Mensch, auch abgesehen von dem Geschlechtstriebe und seiner sinnlichen Natur überhaupt, durch seinen Willen solche Söhne hervorbringen könnte.

a) Auch bei der anderen von Lücke u. a. befolgten Auffassung würde der Inhalt des Prologs sich nicht rein nach der geschichtlichen Folge fortbewegen. Denn alsdann müßte V. 1—13 auf die Wirksamkeit des Logos während des ganzen Verlaufes des alten Bundes bezogen werden, und zwar würde sonder

Wir müssen uns die Sache nur so denken, — und das hat auch nicht so besondere Schwierigkeit —, daß der Evangelist hier wieder aufnimmt, was er schon V. 9. ausgesprochen hatte, das Kommen des Logos in die Welt. Nachdem er in den dazwischen liegenden Versen einiges von den Folgen seiner Erscheinung bemerkt hat, gibt er jetzt bestimmter an, welcher Art dieses Kommen in die Welt gewesen sey, nämlich ein Erscheinen in einer menschlichen Persönlichkeit, die sich den Augen der Menschen sichtbarlich hinstellte. Die Anknüpfung aber grade mit der Conjunction *καί* hat ihren Grund nur in dem hebraisirenden Stil des Evangelisten, denn sonst würde etwa ein *οὖν* deutlicher und angemessener gewesen seyn a).

2. Cap. 1, 21.

ὁ προφήτης εἶ σύ;

Zur Erläuterung dessen, was Lücke hierüber bemerkt und was, wenn ich es recht verstehe, mir das Richtige

---

Zweifel vornehmlich an seine Einwirkung auf die Patriarchen und auf andere Fromme der frühern Vorzeit zu denken seyn. Und doch faßt man V. 9. so auf, daß darin das nahe bevorstehende Auftreten des Logos auf Erden ausgesprochen wäre; und schon früher V. 6. 7. ist ausdrücklich von dem ihm unmittelbar vorhergehenden, über ihn Zeugniß ablegenden Täufer die Rede. Es wird daher bei jener Auffassung die geschichtliche Fortschreitung schon im Vorhergehenden und auf eine viel stärkere Weise gestört; und so kann daher ein von dieser Betrachtung aus hergenommener Grund uns keineswegs so gewichtig erscheinen, daß wir uns dadurch bestimmen lassen dürften, eine Auffassung fahren zu lassen, für welche sonst Alles spricht.

a) Manche Ausleger, welche sonst dieselbe Auffassung befolgen wie wir, nehmen das *καί* = nam, etenim, so daß V. 14. als Grundangabe für das unmittelbar Vorhergehende erschiene: der Logos habe die an ihn glaubenden Menschen zu Kindern Gottes gemacht, eben weil er selbst Fleisch geworden sey. So Chrysostomus, Theophylakt, Vatablus, Grotius, Lampe, Tittmann u. a. Doch ist auch das nicht richtig, sondern es

ſcheint, bemerke ich Folgendes. Die Stelle 5 Moſ. 18, 15., wo den Iſraeliten verkündigt wird, Jehovah werde aus ihrer Mitte einen Propheten erwecken gleich dem Moſe (ὡς ἐμέ), den ſollten ſie hören, ward von den Juden nicht als allgemeine Verheißung über die Propheten aufgefaßt, die nach dem Moſe in ſeinem Geiſte auftreten würden, ſondern als beſtimmte Ankündigung eines einzelnen ihm gleichen Propheten. Bei der weitern Ausbildung der meſſianiſchen Vorſtellungen ſcheinen nun manche unter dieſem vom Moſe verheißenen Propheten beſtimmt den Meſſias ſelbſt verſtanden zu haben. Auf Jeſum als Meſſias wird der Spruch namentlich vom Apoſtel Petrus bezogen, Apg. 3, 22., und eben ſo wahrſcheinlich vom Stephanus, ibid. 7, 37. So ſcheinen es auch die Juden gemeint zu haben, welche nach dem Wunder der Speiſung ausriefen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Joh. 6, 14.). Andere dagegen bezogen es auf eine vom Meſſias noch verſchiedene Perſon, deren Erſcheinung ſie ſich jedoch mit der Ankunft des Meſſias verbunden dachten gleich wie die des Elias. So wird es Joh. 7, 40. 41. als zwei verſchiedene Vorſtellungen des Volkes über Jeſum aufgeführt, daß einige von ihm geſagt hätten: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, andere: οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Und eben ſo wird es auch an unſerer Stelle und V. 25. als zwei nicht dieſelbigen Vorſtellungen über den Täufer angeführt, die, daß er der Chriſt, und die, daß er der Prophet ſey, und der Sinn unſerer Frage iſt der: wenn er weder der Meſſias ſey, noch der vom Maleachi als Vorläufer des Meſſias angekündigte Elias, ob er denn etwa der Prophet ſey, von deſſen Erſcheinung in jener Geſetzesſtelle die Rede ſey; wobei nicht nöthig iſt

---

findet hier eine reine Wiederaufnahme — nur in beſtimmteren Ausdrücken — des ſchon vorher ausgeſprochenen Kommens in die Welt ſtatt.

vorauszusetzen, daß diejenigen, welche diese Frage aufwarfen, über das Verhältniß dieses vom Mose verheißenen Propheten zu dem Messias, so wie zu dem Elias eine bestimmte und klare Vorstellung gehabt haben. Eben so wenig ist Grund anzunehmen, daß dieselben bestimmt an den Jeremia gedacht, wenn gleich grade dieser Prophet zur Zeit des Messias oder als unmittelbarer Vorläufer desselben erwartet ward, wie wir ersehen aus Matth. 16, 14.; vergl. 2 Makkab. 15, 14. Diese Erwartung über den Jeremia hatte sich ursprünglich von einem ganz andern Puncte aus gebildet. Sie hängt zusammen mit der schon 2 Makkab. 2, 7. angedeuteten und bei spätern Juden öfters sich findenden Vorstellung, daß bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer Jeremia die Bundeslade an einem sichern Orte geborgen habe und dieselbe zur Zeit des Messias wieder zum Vorschein bringen werde. Wenn nun auch nicht unwahrscheinlich ist, daß, nachdem diese Vorstellung sich gebildet hatte, eben darauf später von manchen jene Stelle des Deuteronomiums bezogen ward, so ist doch nicht nöthig anzunehmen, daß hier die jüdischen Abgeordneten grade bestimmt an den Jeremia gedacht haben, sondern es genügt die allgemeine Beziehung auf den von Mose angekündigten Propheten.

3. Cap. 1, 19—28.
Ueber das Zeitverhältniß des hier berichteten Zeugnisses des Täufers zu der Taufe des Erlösers. Zugleich über ἐπαύριον.

Für die von den meisten Auslegern, namentlich auch von Lücke geltend gemachte Annahme, daß dieses Zeugniß des Täufers — das erste der Zeit nach, welches unser Evangelist berichtet — früher falle als die Taufe Jesu, scheint allerdings die Vergleichung der drei ersten Evangelisten zu sprechen. Das von ihnen erwähnte Zeugniß

des Täufers über Jeſum (Matth. 3, 11., Luk. 3, 16., Mark. 1, 7.) iſt mit dem von unſerm Evangeliſten hier (V. 26. 27.) mitgetheilten ſo verwandt, ſelbſt im griechiſchen Ausdrucke, daß wohl die höchſte Wahrſcheinlichkeit ſtattfindet, daß es ein und derſelbige Ausſpruch iſt, nicht aber, wie manche Ausleger (auch Tholuck) meinen, zwei verſchiedene, die der Zeit nach auf einander gefolgt ſeyen. Bei allen dreien aber wird dieſes Zeugniß vor der Taufe Chriſti aufgeführt. Allein bei der ganzen Beſchaffenheit der drei erſten Evangelien an ſich und ihrem Verhältniß zu einander läßt ſich aus der Stellung einzelner Begebenheiten in ihnen, auch wo ſie darin übereinſtimmen, über die wirkliche chronologiſche Aufeinanderfolge derſelben kein irgend ſo ſicherer Schluß ziehen, daß wir nicht berechtigt wären, wo ſich aus der Darſtellung des Johannes beſtimmt ein anderes Verhältniß ergibt, dieſen Evangeliſten durchaus zum Grunde zu legen und darnach die Darſtellung der andern zu beurtheilen, zu ergänzen oder zu berichtigen. Nun iſt, was das zweite vom Johannes berichtete Zeugniß des Täufers über Jeſum betrifft (V. 29 ff.), kein Streit, daß daſſelbe erſt nach der Taufe des Herrn fällt; es wird dort ausdrücklich auf das Zeichen hingewieſen, welches, wie wir aus den andern Evangelien wiſſen, ihm bei der Taufe Chriſti über ihn zu Theil ward; und zwar kann nach der Weiſe, wie der Täufer ſich ausdrückt, nicht gezweifelt werden, daß ſeitdem ſchon einige Zeit verfloſſen war. Es kommt daher nur darauf an, wie viel das zweite Zeugniß ſpäter fällt als das erſte. Das aber iſt in dem τῇ ἐπαύριον V. 29. genau angegeben. Folgen wir dieſer Angabe, daß das erſtere Zeugniß nur einen Tag früher abgelegt ſey, als das zweite, ſo muß nothwendig auch jenes ſpäter fallen als die Taufe, da ſich dieſe nicht in den zwiſchen beiden Zeugniſſen liegenden Raum Eines Tages bringen läßt. Das erkennt auch Lücke an. Er will daher mit andern

Auslegern nach dem Vorgange des Ludwig Cappellus das τῇ ἐπαύριον in dem weiteren unbestimmteren Sinne nehmen: an einem andern Tage, später einmal. Dann würde es allerdings eben keine Schwierigkeit machen, die Taufe in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Zeugnisse zu setzen; allein diese Auffassung läßt sich aus dem Sprachgebrauche durchaus nicht rechtfertigen, weder dem classischen noch dem hellenistischen. Bei keinem Schriftsteller läßt sich nachweisen, daß es anders gemeint ist, als wie ein bestimmter Begriff, welcher nicht irgend einen, sondern bestimmt den folgenden Tag bezeichnet. Man müßte sich denken, daß es grade eine Eigenthümlichkeit des johanneischen Sprachgebrauchs sey, den Ausdruck eben so unbestimmt zu setzen, wie z. B. Matthäus sein τότε, und dafür hat man sich wohl auf die öftere Wiederkehr desselben bei ihm berufen. Allein keine der Stellen (es findet sich noch V. 35. 44. 6, 22. 12, 12.) gibt hinreichende Veranlassung, von der durch den Sprachgebrauch allein gerechtfertigten Bedeutung abzugehen. Daß es 6, 22. bestimmt den folgenden Tag bezeichnet, ist aus dem Zusammenhange sicher und allgemein anerkannt; und eben so wenig ist zu einer andern Annahme Cap. 12, 12. Veranlassung, obwohl Lücke auch hier es unbestimmter nehmen will. Daß aber auch im ersten Capitel es nicht so ganz unbestimmt gemeint sey, dafür spricht die Vergleichung von Cap. 2, 1., wo sich eine gleiche Bestimmtheit in der Angabe der Zeit der Hochzeit zu Kana im Verhältniß zu dem Vorhergehenden findet (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ), wie in dem ἐπαύριον nach der dem Sprachgebrauche entsprechenden Fassung liegt a). Dar-

a) Das ἐπαύριον 1, 44. ist ohne Zweifel gemeint: den folgenden Tag, nachdem Simon Petrus zu Jesus gekommen war. Weniger klar aber geht aus der Darstellung des Evangelisten hervor, ob das letztere, die Berufung des Petrus, sich noch an demselben Tage er-

nach ist es für mich wenigstens entschieden, daß auch dieses erste vom Johannes erwähnte Zeugniß des Täufers erst nach der Taufe des Erlösers fällt. Nur ist es wohl nicht lange nach derselben gefallen, sondern in eine Zeit, wo Jesus noch nicht grade ganz öffentlich als Lehrer aufgetreten war. Denn darauf werden wir allerdings durch das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (V. 27.) geführt. Uns aber die Sache so zu denken, werden wir, wie mir scheint, durch nichts gehindert.

4. Cap. 1, 32—34.

τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν κ. τ. λ.

Unter den neuern Auslegern hat nicht leicht jemand mit größerem Nachdrucke wie Lücke darauf bestanden, daß

eignet hatte, an welchem sich Andreas und Johannes selbst zu Christo begeben hatten, oder vielleicht einen Tag später, und darüber läßt sich nicht leicht entscheiden. Aber auch wie der dritte Tag Cap. 2, 1. gemeint sey, ist nicht recht klar und sicher. Man könnte leicht geneigt seyn, den dritten Tag von demselben Puncte an zu rechnen, wie den 1, 44. erwähnten folgenden Tag, also auch von der Berufung des Petrus. Da aber dort das τῇ ἐπαύριον blos in Beziehung auf das zunächst Vorhergehende steht, ohne Hinblick auf das V. 35. bezeichnete τῇ ἐπαύριον, so ist wohl bei weitem am wahrscheinlichsten, daß auch 2, 1. der dritte Tag gemeint ist in Verhältniß zu dem zuletzt vorher Erzählten, also: drei Tage nachdem Nathanael war zu dem Erlöser bekehrt worden. Aber eine andere Frage ist, ob, wie man gewöhnlich ohne weiteres voraussetzt, jenes Gespräch Christi mit dem Nathanael an demselben Tage stattgefunden habe, an welchem Jesus den Philippus gefunden hatte und an demselben Orte, oder vielleicht zu einer etwas spätern Zeit und in einer andern Gegend, schon näher hin nach Galiläa, wenn nicht in Galiläa selbst. Dann würden wir zwischen dem ersten Zutritte der Jünger zu dem Erlöser in Peräa und dem im galiläischen Kana verrichteten Zeichen einen etwas größern Zwischenraum gewinnen; und das ist ein Umstand, wodurch sich eine solche Annahme mir sehr empfiehlt, wenn sie auch dadurch nicht grade nothwendig wird.

das dem Täufer zur Erkennung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes zu Theil gewordene Zeichen eine äußerliche Erscheinung gewesen sey und in einer wirklichen auf den Heiland herabgekommenen Taube als dem Symbol des heiligen Geistes bestanden habe. Eine abweichende Erklärung, die nur an eine innerliche Thatsache denken wolle, an eine innerliche Anschauung, welche im Gemüthe des Täufers gewirkt sey, rechnet er zu den „Entzückungsexegesen und verzückten Erklärungen, die jeder besonnene Forscher verwerfe," und zu deren Widerlegung es nicht der Mühe lohne noch ein Wort zu verlieren. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, eine solche Vorstellung, die bekanntlich schon von verschiedenen Kirchenvätern, namentlich dem Origenes, gebilligt wird, für die richtige zu erklären. So wie bei unserm Evangelisten das Zeichen als auf dem Zeugnisse des Täufers beruhend aufgeführt wird (*καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης, λέγων· ὅτι τεθέαμαι κ. τ. λ.*) und wie dieser es bezeichnet als etwas, was er geschaut habe in Folge einer ihm schon früher darüber gewordenen göttlichen Ankündigung, ist nicht irgend wahrscheinlich, daß dieses Zeichen auch noch andern, die etwa außer dem Erlöser und dem Täufer bei der Taufe des Herrn anwesend waren, zu Theil geworden sey; und als sicher können wir wohl ansehen, daß der Bericht über dieses Zeichen nur allein auf dem Zeugnisse des Täufers beruht, über welches wir keinen zuverlässigeren Gewährsmann haben können als unsern Evangelisten, der uns dasselbe ohne Zweifel mit den eigenen Worten des Täufers mitgetheilt hat. Wir haben daher gewiß volle Befugniß, für die Beurtheilung der Thatsache den Johannes grade auch hier zum Grunde zu legen, und von dem Berichte der andern Evangelisten uns nur solches anzueignen, was mit dieser ursprünglichsten Darstellung sich auf natürliche Weise vereinigen läßt. Betrachten wir nun die Aussage des Täufers beim Johan-

nes, so ergibt sich zuvörderst so viel aus seinen Worten deutlich, daß es eine einzelne und daher in einen bestimmten Zeitraum eingeschlossene Thatsache war, durch welche ihm der früher an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung gemäß Jesus als der Sohn Gottes, der da mit dem heiligen Geiste taufen werde, bezeugt ward. Und da haben wir wohl schwerlich Ursache, es irgend in Zweifel zu ziehen, daß dies eben bei der Gelegenheit gewesen sey, bei welcher die drei ersten Evangelien es einstimmig erzählen, bei der Taufe des Erlösers im Jordan a). Aber schwerlich läßt sich glauben, daß der Täufer, wenn er hätte sagen wollen, es sey wirklich eine Taube als Zeichen oder Symbol des heiligen Geistes vom Himmel herabgekommen und habe sich auf Jesum niedergelassen, sich dafür hätte so ausdrücken können: er habe den heiligen Geist gleich einer Taube vom Himmel herabkommen sehen; hier ist ja von dem Herabkommen einer Taube durchaus nicht die Rede, sondern nur von dem Herabkommen des Geistes gleich einer Taube. Es wird blos der herabkommende heilige Geist mit einer Taube verglichen. Zweifelhaft kann man nur darüber seyn, ob diese Vergleichung sich auf die Gestalt und Form bezieht, worin sich dem Täufer der heilige Geist selbst darstellte, oder auf die Art und Weise des Herabschwebens, ob also das ὡς περιστεράν auf τὸ πνεῦμα zu beziehen ist oder auf καταβαῖνον; und hier werden wir wohl schon nach der Stellung der Worte (καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ) kein Bedenken tragen, uns für die letztere Verbindung zu entscheiden; wo sich denn die schon von Anderen angezogene Stelle tract. Chagiga c. 2. vergleichen läßt: Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut columba, quae in-

a) Anders urtheilt mein Freund Usteri (Stud. u. Krit. Bd. II. Hft. 3. S. 448.), mit dem ich sonst in den meisten Puncten übereinstimme.

cumbit pullis suis a). Hier fragt ſich nun, welcher Art denn das Schauen war, worin ſich dem Täufer ſolchergeſtalt das Herabſchweben des Geiſtes dargeſtellt hatte, ob ein leibliches, das er mit dem äußeren Geſichtsſinne übte, oder ein innerliches, welches durch das geöffnete innere Auge des Geiſtes geſchah. Gegen die erſtere Auffaſſung — und zugleich dann auch wieder gegen die Annahme einer wirklichen Taube — ſcheint ſchon der Umſtand zu ſprechen, daß dieſes Zeichen nur allein vom Johannes geſchaut iſt, während, wenn es ein äußerlicher, in den äußern Geſichtsſinn fallender Gegenſtand geweſen wäre, derſelbe ſich auch dem Auge anderer Anweſenden würde dargeſtellt haben, und doch nicht eben Grund iſt anzunehmen, daß bei der Taufe Jeſu niemand weder vom Volke, noch von den Jüngern des Täufers anweſend geweſen ſey. Noch mehr ſpricht dagegen, daß der Täufer das herabgekommene πνεῦμα ſchaute als μένον ἐπ' αὐτόν, worauf offenbar ein ganz beſonderer Nachdruck liegt, ein größerer als auf dem ὡς περιστεράν, wie ſich daraus ergibt, daß ſchon in der göttlichen Ankündigung darüber jener Zug ausdrücklich mit hervorgehoben iſt, nicht aber dieſer (V. 33.: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτὸν, οὗτός ἐστιν κ. τ. λ.). Denn konnte es auch Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung ſeyn, daß

a) Die andere Auffaſſung der Vergleichung würde ein kleines Moment für ſich erhalten, wenn es gegründet wäre, was verſchiedentlich behauptet wird, daß den Juden damals die Taube ein bekanntes Symbol für den heiligen Geiſt geweſen ſey. Allein das iſt faſt nur eine willkührliche Vorausſetzung. Namentlich, daß der chaldäiſche Paraphraſt Kohel. 2, 13. ſtatt der Stimme der Turteltaube geſetzt hat: die Stimme des heiligen Geiſtes, kann durchaus nicht einmal für ſeine Zeit beweiſen, daß man überhaupt gewohnt geweſen ſey, bei der Taube an den Geiſt Gottes zu denken, geſchweige denn für ein bedeutend früheres Zeitalter.

eine Taube als Symbol des Geiſtes oder der Geiſt ſelbſt in der ſichtbaren Form einer Taube oder eines andern körperlichen Gegenſtandes ſich auf den Erlöſer niederließ, ſo hätte das Verweilen eines ſolchen auf demſelben doch nur ein momentanes ſeyn können, nicht aber ein anhaltendes; wenn auch allenfalls das Herabkommen, ſo läßt ſich doch das anhaltende Bleiben des Geiſtes nicht wohl als ein ſolches denken, welches mit dem äußern Geſichtsſinne wahrnehmbar war. Wir werden daher, wie mir ſcheint, allerdings überwiegend auf die andere Vorſtellung geführt, daß an ein nicht leibliches, ſondern ein geiſtiges Schauen in einer dem Täufer zu Theil gewordenen Viſion die Rede ſey; gegen welche Anſicht wohl niemand von daher einen Einwand entnehmen wird, daß die geſchaute Thatſache doch mit einem ſinnlichen Gegenſtande verglichen wird, da wir das ja ſowohl im A. als N. T. als die ganz gewöhnliche Anſchauungsweiſe in Viſionen finden, daß ſich dem Seher auch überſinnliche Gegenſtände unter ſinnlichen Formen und Bildern darſtellen.

Mit dieſer Auffaſſung des Zeugniſſes des Täufers läßt ſich nun auch die Darſtellung des Matthäus von der Taufe Jeſu, ſo weit ſie das dem Täufer dabei zu Theil gewordene Zeichen betrifft (Cap. 3, 16. 17.), ſehr gut in Uebereinſtimmung bringen, ja ſie führt uns ſchon an ſich betrachtet grade auf dieſelbige Vorſtellung. Wenn wir die Erzählung des Matthäus für ſich betrachten, und bei der Erklärung nicht auf den offenbar weniger urſprünglichen Markus hinblicken, ſo wird wohl nicht leicht jemand darauf verfallen, V. 16. als Subject zu εἶδεν Jeſum anzunehmen, obwohl dieſer im erſten Hemiſtich Subject iſt, ſondern nur den Johannes; denn offenbar würde es eine ganz unnatürliche Ausdrucksweiſe ſeyn, Jeſus habe geſehen den Geiſt herabſteigen und auf ſich kommen. Viel natürlicher erſcheint es, wenn als der Schauende ein anderer gefaßt wird, der ſich in der Nähe desjenigen

befand, auf welchen der Geiſt herabkam a). Und dieſe Beziehung beſtätigt ſich auch durch die Vergleichung des folgenden Verſes, wo die vom Himmel gehörte Stimme nicht an Jeſum gerichtet iſt, wie man doch wohl erwarten würde, wenn er im Vorhergehenden als das Subject des Sehens zu nehmen wäre. Von Jeſu iſt darin in der dritten Perſon die Rede, ſo daß ſie alſo an andere gerichtet erſcheint, und zwar hier zunächſt an den Täufer. Dieſer iſt daher ohne Zweifel beim Matthäus, wenn wir deſſen Darſtellung auch rein für ſich und abgeſehen von dem Zeugniſſe des Täufers ſelbſt beim Johannes betrachten, als derjenige gemeint, welcher den Geiſt Gottes geſehen habe gleich einer Taube herabkommen und ſich auf Jeſum niederlaſſen. Iſt nun aber der Täufer bei εἶδεν Subject, ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß auf denſelben ſich auch im vorhergehenden Gliede (καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ) das Pronomen αὐτῷ bezieht, nicht aber, wie die meiſten Ausleger es faſſen, auf Jeſum b). Dieſer Ausdruck ſelbſt aber: der Himmel öffnete ſich ihm, dem Johannes, erlaubt uns ſicher nicht an irgend eine natürliche durch den äußeren Sinn wahrnehmbare Erſcheinung zu denken, weder an eine Vertreibung des Gewölkes, noch an eine Theilung deſſelben durch den herausfahrenden Blitz: dergleichen würde immer eine auch

a) Wie man behaupten kann, bei εἶδε werde Jeſus als Subject durch die leges grammaticas durchaus nothwendig gefordert, oder, man würde ſonſt den Sprachgeſetzen des N. T. gradezu widerſprechen (Lücke S. 461. Fritzsche in Matth. p. 149.), vermag ich nicht einzuſehen. Ein anderes freilich iſt es beim Markus, wovon weiter unten.

b) Das αὐτῷ hat zwar einige nicht unbedeutende Autoritäten gegen ſich (B. Sahid. Tol. Hilar. Vigil.), iſt aber ſicher echt; es erklärt ſich ohne Zweifel leichter, wie es durch einzelne konnte ausgelaſſen werden, die ſich in die Beziehung und Auffaſſung der Worte nicht gleich finden konnten, als wie es, wenn es urſprünglich fehlte, hätte in den Text eingeſchaltet werden können.

allen andern Anwesenden in einem größern Umkreise sichtbare Erscheinung gewesen seyn, und schwerlich würde da der Gedanke, daß namentlich auch der Täufer Zeuge derselben gewesen sey, so ausgedrückt seyn, es habe sich der Himmel ihm geöffnet. Der Ausdruck führt uns auf etwas Uebersinnliches, was sich nur dem Täufer darstellte, und kann nicht wohl etwas anderes bezeichnen als daß ihm in einem erhöheten Zustande seines Bewußtseyns durch Oeffnung des innern Sinnes, des geistigen Auges gegeben worden sey, in den Himmel und dessen Ordnungen hineinzuschauen und eben dadurch zu schauen, was im folgenden Gliede angegeben ist, das einer Taube gleiche Herabkommen des Geistes Gottes auf Jesum. Auf diese Weise faßt es, wie bemerkt, namentlich schon Origenes contr. Cels. I, 10., der außer andern Stellen Joh. 1, 52. vergleicht, und vorher auf Ezech. 1, 1. verweist. Eben so Hieronymus in seinem Commentar zum Matthäus: Aperiuntur autem coeli non reseratione elementorum sed spiritualibus oculis, quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat. Vergl. noch Apostgesch. 7, 56. Ist dieses nun aber richtig, so werden wir auch wohl uns leicht dafür entscheiden, daß die V. 17. erwähnte Stimme vom Himmel, welche Jesum als den geliebten Sohn Gottes bezeichnete, nicht von irgend einer äußerlich vernehmbaren — weder natürlichen noch übernatürlichen, weder articulirten noch unarticulirten — Stimme zu verstehen ist, sondern von derselben übernatürlichen innern Offenbarung, vermöge welcher der Täufer den heiligen Geist auf Jesum kommen sah; in derselben vernahm er die göttliche Stimme, welche ihn, und zwar wie wir aus seinen eigenen Worten beim Johannes sehen, gemäß einer frühern göttlichen Ankündigung, Jesum als den Sohn Gottes und Messias bezeichnete. Der Täufer aber brauchte in seinem Zeugnisse auf diese göttliche Stimme, welche eben so wie die Erscheinung des

Herabkommens des heiligen Geiſtes nur in Beziehung auf ihn geſchah, ſich nicht beſonders zu berufen, da auch ſie eine nur von ihm perſönlich, nicht aber vom anweſenden Volke vernommene und mit jener Erſcheinung ſelbſt im Grunde eins und daſſelbe war. So bietet demnach die Darſtellung des Matthäus in dieſer Hinſicht mit dem vom Johannes berichteten eigenen Zeugniß des Täufers eine ganz gute Harmonie dar; nur hat Matthäus ein nicht unweſentliches Moment ausgelaſſen, indem er blos von dem Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum redet, nicht aber zugleich von dem Bleiben deſſelben auf ihm, was doch allein den charakteriſtiſchen Unterſchied des Meſſias und Sohnes Gottes von den mit dem Geiſte Gottes auf momentane Weiſe verſehenen Propheten des alten Bundes bildet. Doch hat der Verfaſſer des erſten Evangeliums dieſes durch die beſondere Hervorhebung der göttlichen Stimme gleichſam ergänzt. Weniger in Einklang iſt dagegen Matth. V. 13—15. mit Joh. V. 31. 33. Denn wenn der Täufer behaupten konnte, er habe Jeſum nicht gekannt, bis ihm derſelbe durch jenes himmliſche Zeichen kund gethan ward — mag man nun das οὐκ ἤδειν αὐτόν blos von einem Nichtüberzeugtſeyn von der göttlichen Würde des Erlöſers verſtehen oder zugleich von einer perſönlichen Unbekanntſchaft, welche letztere ſonder Zweifel mit darin liegt und deren Annahme auch bei der Vorausſetzung der Verwandtſchaft beider keine beſondere Schwierigkeit verurſacht, wenn man ſich erinnert, daß ihre Eltern in ganz verſchiedenen Gegenden Paläſtina's wohnten —, ſo läßt ſich nicht wohl denken, daß der Täufer ſchon vor geſchehener Taufe und alſo vor dem ihm zu Theil gewordenen Zeichen ſich deshalb könnte geweigert haben, Jeſum zu taufen, weil er bedürfe von ihm getauft zu werden, nicht umgekehrt; denn das würde offenbar vorausſetzen, daß Jeſus ſchon damals dem Täufer nicht blos von Perſon, ſondern auch als

Messias bekannt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit läßt sich wohl auf keine wahrscheinlichere Weise lösen als durch die auch von Gratz und Usteri befolgte Annahme, daß das erste unserer kanonischen Evangelien einem Gespräche zwischen Jesus und dem Täufer diese Stellung vor der Taufe gegeben hat, welches seinem wesentlichen Inhalte nach erst nach derselben vorgefallen war; welche Umstellung dann natürlich auf die Form desselben nicht ohne Einfluß geblieben seyn kann, indem sich dasselbe nicht, wie es jetzt bei dem Evangelisten erscheint, auf die noch vorzunehmende, sondern auf die bereits vollzogene Taufhandlung muß bezogen haben. In dem Evangelium der Ebioniten, dessen verwandtschaftliches Verhältniß zu unserm griechischen Matthäus eben so ausgemacht ist, als der eigentliche Grund desselben noch immer ungewiß, hatte auch wirklich ein Gespräch solchen Inhaltes zwischen dem Erlöser und dem Täufer diese Stellung inne, hinter der Taufhandlung und den damit verbundenen Erscheinungen. Als nämlich der Täufer die Stimme vom Himmel hörte und dadurch Jesum als den Sohn Gottes erkannte, da heißt es: *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα* a). Wenn nun gleich der ganze Bericht von der Taufe Jesu, wie ihn uns Epiphanius nach diesem Evangelium mittheilt, weit entfernt ist, sich vor dem unseres kanonischen Matthäus durch den Anschein größerer Ursprünglichkeit auszuzeichnen, so scheint sich doch in demselben in dem hier in Betracht kommenden Puncte das Ursprüngliche erhalten zu haben, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen läßt.

a) Nach Epiphan. Haer. XXX. §. 13.

Bietet nun aber unſer griechiſcher Matthäus in dieſem Puncte eine nicht zu verkennende Ungenauigkeit dar, welche ſeine Darſtellung gegen die des Johannes als eine weniger urſprüngliche erſcheinen läßt, ſo trifft dieſes den Lukas (3, 21. 22.) auch in der Darſtellung der Erſcheinung ſelbſt, welche bei der Taufe Jeſum als den mit dem heiligen Geiſte geſalbten Sohn Gottes bezeichnete. Bei dieſem Evangeliſten, welcher das Geſpräch zwiſchen dem Heilande und dem Täufer ganz ausgelaſſen hat und im Anfange auch ſelbſt durch die Conſtructionsweiſe ein Streben nach Zuſammenziehung der Erzählung kund gibt, verliert das himmliſche Zeichen über die Sohnſchaft Jeſu ganz ihre unmittelbare Beziehung auf den Täufer. Während es beim Matthäus heißt, ihm, dem Täufer, habe ſich der Himmel geöffnet und er habe den Geiſt Gottes auf Jeſum herabkommen ſehen, lautet es beim Lukas ganz im Allgemeinen, es habe ſich der Himmel geöffnet und es ſey der heilige Geiſt auf Jeſum herabgeſtiegen; was uns, hätten wir blos dieſes Evangelium oder könnten wir deſſen Darſtellung als die urſprünglichſte anerkennen, allerdings veranlaſſen würde, an irgend eine äußerliche, in den leiblichen Geſichtsſinn fallende und für alle Anweſenden auf gleiche Weiſe wahrnehmbare Thatſache zu denken. Eben darauf führt auch die Weiſe, wie bei Lukas die Vergleichung des Geiſtes mit der Taube ausgedrückt iſt. Das σωματικῷ εἴδει, welches hier offenbar ein erklärender Zuſatz des Evangeliſten zu dem ὡς περιστεράν iſt, deſſen ſich der Täufer, wenn er über dieſes Zeichen ſprach, bedient hatte, läßt nicht verkennen, daß Lukas an eine äußerliche Erſcheinung gedacht und daß er die Vergleichung auf die Geſtalt bezogen hat, welche der heilige Geiſt, indem er ſich auf Jeſum herabließ, angenommen habe. Doch gibt er auf der andern Seite eben durch dieſen Zuſatz deutlich zu verſtehen, daß es nicht eine wirkliche Taube geweſen ſey. Endlich die himmliſche Stimme,

welche Jesum als den Sohn Gottes bezeichnet hat, hat Lukas nicht übergangen; er weicht aber darin von Matthäus ab, daß er dieselbe an den Erlöser selbst gerichtet seyn läßt: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα, während es beim Matthäus heißt: οὗτός ἐστιν . . . . ἐν ᾧ εὐδόκησα. Es hängt auch dieses wieder damit zusammen, daß Lukas der ganzen Begebenheit gar nicht eine so unmittelbare Beziehung nur auf den Täufer gibt, als sie nach dem in dieser Hinsicht ganz mit dem Johannes harmonirenden Berichte des ersten unserer kanonischen Evangelien gehabt hat. Wenn aber darnach die Darstellung des Lukas in diesem Falle unleugbar als eine weniger ursprüngliche erscheint, als die des Matthäus, so würde es sicher ein unstatthaftes Verfahren seyn, wenn wir die erstere auch für die Erklärung der letzteren oder gar des Johannes und für die Auffassung der Thatsache überhaupt zum Grunde legen, und den beiden letzteren Evangelisten einen dem Lukas entsprechenden Sinn auch da abzwingen wollten, wo ihre Worte uns nach einer andern Seite hinführen. Wir dürfen hier nicht in Abrede stellen, daß zwischen dem Verfasser des ersten Evangeliums und dem Lukas wirklich eine gewisse Differenz stattfindet, und werden hier, um zu Gunsten des ersteren zu entscheiden, außer der inneren Wahrscheinlichkeit durch das eigene Zeugniß des Täufers beim Johannes vollkommen berechtigt. Zu einer solchen Auffassung der Thatsache aber, als der Erzählung des Lukas zum Grunde liegt, konnte grade eine Darstellung der Art, als wir im ersten Evangelium finden, sehr leicht Veranlassung werden.

Was von Lukas, dasselbe gilt in noch höherem Grade vom Markus, dessen Evangelium, wie durch das ganze Buch hindurch, so in diesem kurzen Abschnitte (1, 10. 11.) die deutlichsten Spuren an sich trägt, daß es weniger als die beiden andern synoptischen Evangelien aus unmittelbarer Ueberlieferung geflossen ist und daß diese letzteren

bei der Abfaſſung deſſelben die Hauptgrundlage gebildet haben. Mit dem Lukas trifft er im Allgemeinen darin zuſammen, daß die Erſcheinungen bei der Taufe Jeſu alle beſondere Beziehung zum Täufer verlieren. So wie die Worte hier V. 10. lauten, läßt ſich wohl nicht zweifeln, daß bei εἶδε Jeſus als Subject gemeint iſt, derſelbe, wie bei dem vorhergehenden Particip ἀναβαίνων, nicht, wie Kuinöl will, der Täufer. So heißt es alſo: Jeſus habe alsbald bei ſeinem Herausſteigen aus dem Waſſer den Himmel ſich ſpalten und den Geiſt gleich einer Taube herabkommen ſehen. Ob die Vergleichung von dem Evangeliſten auf die Geſtalt oder die Bewegung des Geiſtes bezogen iſt, laſſen ſeine Worte nicht erkennen; nur veranlaſſen auch ſie durchaus nicht, eine wirkliche Taube zu verſtehen. Aber an eine in den äußeren Geſichtsſinn fallende Erſcheinung ſcheint der Evangeliſt wirklich gedacht zu haben. Auffallend bleibt aber auch bei dieſer Vorausſetzung ſowohl, daß Jeſus ſelbſt und er allein als der Sehende für dieſe Thatſache bezeichnet iſt, als auch beſonders die Ausdrucksweiſe, daß er den Geiſt habe auf ſich herabkommen ſehen. Schwerlich läßt ſich wohl verkennen, daß dieſes ſeinen Grund in der Weiſe hat, wie Markus eine ihm vorliegende fremde Darſtellung, nämlich die unſeres griechiſchen Matthäus, aufgefaßt hat; er hat beim Matthäus ſowohl in dem ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί das Pronomen nicht auf den Täufer, ſondern auf den Erlöſer bezogen, als auch denſelben im folgenden Gliede in dem εἶδεν als Subject gefaßt. Dem entſprechend iſt es denn auch, daß er V. 11. die vom Himmel herab erſchallende Stimme gleichfalls an Jeſum ſelbſt gerichtet ſeyn läßt, eben ſo wie Lukas, dem er in der Anführung derſelben — zumal wenn ſtatt des von Griesbach beibehaltenen recipirten ἐν ᾧ mit dem lachmannſchen Texte ἐν σοὶ geleſen wird — ganz buchſtäblich folgt.

5. Cap. 1, 49.

πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε.

Das Mehrdeutige, was dieſe Worte haben, findet natürlich nur für uns ſtatt, während derjenige, an den ſie gerichtet ſind, beſtimmt wiſſen konnte, worauf ſie ſich bezogen. Wenn die an ſich zweifelhafte grammatiſche Verbindung des Participialſatzes durch Vergleichung von V. 51. (*εἰπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς*) entſchieden wird, ſo kann auch darüber kein Zweifel ſeyn, daß das *εἶδόν σε ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* ſich auf etwas Spezielles bezieht, was dem vorher Genannten, dem Gerufenwerden des Nathanael durch den Philippus der Zeit nach nicht lange vorher gegangen war. Nathanael hatte unter einem Feigenbaum geſeſſen, und muß hier auf irgend eine für ihn bedeutungsvolle Weiſe beſchäftigt geweſen ſeyn, ſey es mit dem Studium des Geſetzes oder mit anderweitigen Meditationen oder wie ſonſt — wir können das Nähere nicht beſtimmen. Aber er wußte oder glaubte nicht anders, als daß er allein geweſen war; daher war es für ihn ſo unerwartet und überraſchend, von Jeſus an jenen Moment erinnert zu werden, und der Erlöſer wollte ihn durch dieſe Hinweiſung überzeugen, wie wenig er und ſein Inneres ihm unbekannt ſey. Ungenau iſt nun aber zuvörderſt, wenn manche, auch Lücke, das *εἶδόν σε* an beiden Stellen überſetzen: ich kannte oder erkannte dich. Es iſt das gegen den feſten Sprachgebrauch, den claſſiſchen wie den helleniſtiſchen, in Anſehung dieſer Form, welche immer ein Schauen, Sehen bezeichnet, und dann würde es auch an ſich wenig natürlich lauten: „als du unter dem Feigenbaume wareſt, kannte ich dich," oder: „ich kannte," oder: „erkannte dich unter dem Feigenbaume." Es iſt ohne Zweifel zu überſetzen: ich ſchaute dich dort; und daß der Erlöſer ihn daſelbſt erkannt, dort in ſein Herz geſchaut habe, kann nicht in den Worten an ſich

liegen, sondern nur in dem Zusammenhange, worin sie ausgesprochen wurden. Es fragt sich nun aber, welcher Art denn das Schauen war, wodurch Jesus den Nathanael gesehen hatte. An sich wäre allerdings möglich, daß er auf ganz natürliche äußerliche Weise, obwohl von ihm nicht bemerkt, ihn beobachtet hätte. Allein nicht nur Nathanael kann des Erlösers Worte nicht auf diese Weise gefaßt haben — denn sonst hätte die Hinweisung auf diesen Moment unmöglich solchen Eindruck auf ihn machen können, als der Ausruf voraussetzt, in welchen er ausbrach: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" —, sondern auch der Erlöser selbst kann dieses Sehen nicht als etwas Gewöhnliches und Natürliches betrachtet haben, wie wir aus seiner Antwort an den Nathanael V. 51. ersehen, wo er, was den Nathanael zu einem solchen Ausrufe veranlaßt hatte, die Entdeckung einen Mitwissenden über einen Moment zu haben, bei dem er sich bewußt war, keinen menschlichen Zeugen gehabt zu haben, keineswegs als etwas Besonderes und Großes in Abrede stellt, sondern nur ausspricht, daß dieses für ihn nicht das Größte und Außerordentlichste bleiben werde. Darnach, scheint mir, werden wir genöthigt, das Sehen nicht von einem äußerlichen, natürlichen, sondern von einem übernatürlichen Schauen zu verstehen, wodurch der Erlöser in das Innere des Nathanael, wie dasselbe in einem bestimmten Momente beschäftigt gewesen oder ihm zum Bewußtseyn gekommen war, einen tiefen Blick gethan hatte, ohne gerade äußerlich als ein verborgener Beobachter in seiner Nähe zu seyn. Wie man aber in einer solchen Vorstellung etwas Unnatürliches oder gar Abentheuerliches finden kann, sehe ich nicht ein; man müßte sonst auch auf dieselbe Weise es ansehen, wenn die Kenntniß des Erlösers über die Verhältnisse der Samariterin (Cap. 4, 18.; vergl. 29. 39.) als eine nicht auf natürlichem Wege gewonnene betrachtet wird.

6. Cap. 2, 19.

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

Ich trete hier entschieden der nach dem Vorgange anderer neuerer Ausleger ganz besonders von Lücke geltend gemachten Ansicht bei, welche die ursprüngliche Beziehung dieser Worte des Herrn auf seine Auferstehung leugnet, obwohl die ältere Auffassung, welche sich an die Erklärung des Evangelisten hält, nicht bloß von Kuinöl, noch in der neuesten Ausgabe seines Commentars (1825), vertheidigt wird, wie von Storr, Flatt, Schott u. a., sondern auch Tholuck und Klee sich für dieselbe erklären. — Schon wenn sich uns jene Worte als ein fragmentarischer Ausspruch des Erlösers erhalten hätten, so daß uns über den Zusammenhang der Rede nichts bekannt wäre, würde die Beziehung auf den Tod und die Auferstehung desselben, überhaupt die Deutung des *ναός* auf den Leib des Herrn, wohl schwerlich sich uns als die nächste und natürlichste darbieten. Noch weniger aber, wenn wir auf die uns mitgetheilten Umstände achten, unter denen der Erlöser diese Worte aussprach. Da er sammt den Juden, an welche sie gerichtet sind, sich in einem der Vorhöfe oder Hallen des jerusalemischen Tempels befand, so läßt sich kaum denken, daß er bei dem Ausdrucke: diesen Tempel, *τὸν ναὸν τοῦτον*, an einen anderen sichtbaren Gegenstand konnte gedacht wissen wollen, als eben an das mit diesem Worte ganz gewöhnlich bezeichnete Gebäude, in dessen Umfange die Unterredung vorfiel, und über welches er durch die so eben verrichtete Austreibung der Verkäufer sich eine besondere Autorität anzueignen schien. Hätte Jesus diesen Ausdruck in ganz anderer Beziehung verstanden haben wollen, so hätte er das jedenfalls noch auf besondere Weise bemerklich machen müssen, wie etwa, wenn er seinen Leib meinte, durch bestimmtes Hinweisen auf denselben mit dem Finger

und besondere Betonung des Demonstrativs. Dann würden aber auch die umstehenden Juden leicht so viel bemerkt haben, daß er nicht von dem Tempelgebäude rede, und noch weniger würde die wahre Beziehung seiner Worte den Jüngern entgangen seyn, wenn ihnen auch noch nicht ganz klar ward, wie das Abbrechen und Aufrichten des Leibes eigentlich gemeint sey. Aus der vom Evangelisten V. 22 hinzugefügten Bemerkung läßt sich, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, doch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß auch von den Jüngern keiner jene Worte, als sie ausgesprochen wurden, auf den Leib des Herrn bezogen habe, sondern daß sie auf diese Beziehung der ihnen noch deutlich vor Augen stehenden Worte erst durch seine am dritten Tage erfolgte Auferstehung selbst geführt worden seyen. Wollten wir aber gleichwohl die Möglichkeit zugeben, Jesus habe bei den Worten bestimmt auf seine Person hingewiesen, so würde auch so der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον zur Bezeichnung seines Leibes wenig natürlich gewesen seyn. So oft sonst der Leib des Menschen oder der Christen als ein Tempel oder ein heiliges Haus bezeichnet wird — und so namentlich in den Stellen des Philo und des Paulus, welche hier als Parallelen pflegen angezogen zu werden —, geschieht das mit ausdrücklicher Beziehung und Nennung desjenigen, wofür er als die Behausung anzusehen ist, der Seele, des heiligen Geistes oder Gottes; und nur da allein ist der bildliche Ausdruck in diesem Sinne angemessen; schwerlich aber wie es hier lauten würde: dieser Tempel, ohne daß etwas auf den Gegenstand, dessen Tempel dieser Leib seyn sollte, Bezügliches vorherginge oder hinzugefügt wäre; da würde der Ausdruck selbst mit bestimmter Hinweisung auf diesen Leib wenig natürlich und verständlich gewesen seyn. Endlich würde bei jener Auffassungsweise Christus sich selbst als denjenigen bezeichnen, der seinen Leib wieder auferwecken werde. Das ist aber durchaus

gegen die biblische Anschauungs- und Ausdrucksweise; überall wird auch selbst nach der geschehenen Auferweckung des Herrn dieselbe Gott dem Vater beigelegt und als ein Werk seiner Allmacht bezeichnet; und auf andere Weise hätte auch der Erlöser selbst, wenn er in der Unterredung mit den ungläubigen Juden auf dieses große Zeichen in solcher Bestimmtheit hätte hinweisen wollen, sicher nicht davon reden können. Das Einzige, was sich allenfalls zur Vergleichung anführen ließe, ist der Ausspruch des Herrn in unserm Evangelium Cap. 10, 18. Doch gibt dieser nur eine scheinbare Parallele; denn wenn Christus dort sagt: ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν (τὴν ψυχήν μου), καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, so kann er, wie nach dem Vorgange des Drusius Lücke richtig bemerkt, durch die letztere Formel eben so wenig das sich selbst wieder erwecken bezeichnen wollen, als durch die erstere das sich selbst das Leben nehmen; wie das eine nur bezeichnet: sein Leben freiwillig hingeben, so das andere nur überhaupt: das Leben wieder empfangen, wozu der Herr die ἐξουσίαν vom Vater erhalten hatte. Dadurch wird aber noch keineswegs als biblisch erwiesen, daß der Menschensohn selbst als derjenige könnte bezeichnet werden, durch den sein getödteter Leib wieder ins Leben werde zurückgerufen werden. Mir scheint das durchaus alle Analogie gegen sich zu haben. Müssen wir nun aber hiernach bekennen, daß sich der Beziehung unseres Ausspruches auf den Leib des Erlösers, wiefern derselbe nach seiner Tödtung wieder auferweckt werden sollte, von verschiedenen Seiten her schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegenstellen, so dürfen wir uns der Frage nicht entziehen, ob wir nicht gleichwohl vom christlichen Standpunkte aus uns zur Annahme jener Auffassungsweise durch die Autorität unseres Evangelisten gebunden zu achten haben. Denn das läßt sich nicht verkennen, daß Johannes, indem er V. 21 sagt: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ

σώματος αὐτοῦ, jene Beziehung auf den Leib des Herrn für die richtige, von dem Erlöser ſelbſt beabſichtigte erklärt, und daß er V. 22 andeutet, daß nach der Auferſtehung des Heilandes der Ausſpruch auf dieſe Weiſe von den Jüngern überhaupt angeſehen worden ſey. Doch ſehen wir uns zuvor darnach um, ob, wenn wir auf dieſe apoſtoliſche Deutung des Ausſpruches keine Rückſicht nehmen, eine andere Beziehung des ναός, diejenige, welche nach dem Zuſammenhange, worin die Worte geſprochen wurden, als die allein natürliche, ſicher als die am nächſten liegende erſcheint, uns auch einen an ſich angemeſſenen und mit den Worten in ihrer Verbindung vereinbaren Sinn des ganzen Ausſpruches gewinnen läßt. Dieſes wird nun wohl nicht ſchwer halten. Der Tempel, in deſſen Umfange Jeſus ſich mit den Juden befand, war wie der Sitz, ſo die Bedingung und das Symbol des ganzen jüdiſchen levitiſchen Ceremonialdienſtes; das Abbrechen dieſes Tempels rechtfertigt ſich daher leicht als ein ſymboliſcher Ausdruck für die Aufhebung dieſes Dienſtes. Deutlich iſt dieſes in der Ausſage der Zeugen wider den Stephanus Apgſch. 6, 14: ἀκηκόαμεν ... αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, wobei es für unſern Geſichtspunkt nicht weſentlich darauf ankommt, ob dieſes wirklich eigene Worte des Stephanus, oder ob ſie im Munde jener Zeugen etwas entſtellt ſind. — Iſt nun auch im zweiten Gliede das αὐτόν grammatiſch auf das τὸν ναὸν τοῦτον zu beziehen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß hier als der (wieder) zu errichtende nicht derſelbige Tempel zu verſtehen iſt, von deſſen Abbrechung im erſten Gliede die Rede iſt, ſondern ein anderer an deſſen Stelle; eben ſo wie Matth. 26, 61, wo wir die Geſtalt haben, in welcher dieſer Ausſpruch des Herrn von den Zeugen wider ihn vorm Synedrium vorgebracht ward: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν

ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν, was Markus (14, 58) erklärend ſo ausgedrückt hat: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Sind wir berechtigt, die Abbrechung des ναοῦ τούτου im erſten Gliede auf die Aufhebung des an den jüdiſchen Tempel geknüpften Gottesdienſtes zu beziehen, ſo kann es grammatiſch keine Schwierigkeit machen, bei dem αὐτόν im zweiten Gliede nicht an denſelben Cultus, der da aufgehoben werden ſollte, ſondern an die Verehrung Gottes überhaupt zu denken und zwar an eine neue vorzüglichere Art derſelben, welche an die Stelle jener bisherigen treten ſollte. So daß das Verhältniß zwiſchen dem αὐτόν und dem Begriffe, worauf es ſich grammatiſch bezieht, ein ähnliches iſt, wie z. B. Matth. 10, 39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν, wo das αὐτήν auch beide Male nicht in derſelben Beſchränkung zu faſſen iſt, wie das τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, worauf es ſich grammatiſch bezieht. Wir werden darnach wohl uns nicht den Vorwurf einer ungrammatiſchen und überhaupt gezwungenen Auslegungsweiſe zuziehen, wenn wir den Ausſpruch als eine Weiſſagung des Herrn faſſen, daß nach der Auflöſung des bisherigen jüdiſchen Cultus an deſſen Stelle durch ihn in kurzer Zeit eine neue Weiſe Gott zu verehren werde aufgerichtet werden. Der Ausſpruch des Erlöſers an die Samariterin (Joh. 4, 21. 23), der auf die Zeit hinweiſt und ſie als eine ſchon beginnende bezeichnet, wo weder der Tempel zu Jeruſalem noch der auf Gatizim etwas gelten, und wo die wahren Anbeter Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbeten würden, dient dem unſrigen zur näheren Erklärung, und zugleich zur Beſeitigung des Zweifels, ob wohl Jeſus ſelbſt damals ſchon auf die bevorſtehende Aufhebung des jüdiſchen Gottesdienſtes und die Errichtung eines anderen an deſſen Stelle hätte hinweiſen können. Der Ausſpruch in

der Bergpredigt Matth. 5, 17—19, durch den man eine ſolche Bedenklichkeit zu begründen geſucht hat, tritt mit dem unſrigen, auf dieſe Weiſe gefaßt, in keinen Widerſpruch, wenn man nur das beachtet, daß der Erlöſer ja hier nicht ſagt — ſo wenig als an irgend einer anderen Stelle —, daß die Aufhebung des Tempels und des jüdiſchen Dienſtes durch ihn oder die Jünger ſeines Reiches werde veranlaßt und bewerkſtelligt werden — ſo werden ſeine Worte erſt im Munde jener jüdiſchen Zeugen vor dem Synedrium verdreht —, ſondern nur, daß, wenn ſie, die Juden, ihn abgebrochen, er ihn wieder aufrichten werde. Die Zerſtörung und Aufhebung der alten Ordnung war allerdings nicht der Zweck der Sendung des Erlöſers noch ſein Werk, wohl aber, nachdem das Alte durch die Schuld derer, denen es zur Pflege anvertraut war, verdorben und gerade durch ſie deſſen Zerſtörung herbeigeführt war, an deſſen Stelle einen vorzüglicheren und bleibenderen Dienſt aufzurichten. Daß Chriſtus darauf hier im Geſpräch mit den Juden nicht ſo ſehr lange nach dem Anfange ſeiner öffentlichen Thätigkeit hinweiſt, kann gewiß nicht mehr befremden, als daß er ſo kurze Zeit darauf in dem Geſpräche mit der Samariterin ſo beſtimmt ausſpricht, daß dieſes alsbald eintreten werde. Auch der Zuſammenhang, worin der Erlöſer den Ausſpruch thut, iſt dieſer Auffaſſung deſſelben ſicherlich nicht entgegen. Die Anforderung der Juden an ihn, ſich wegen ſeiner Befugniß zu der Art und Weiſe, wie er im Tempel aufgetreten war, durch ein ſpecielles Zeichen zu legitimiren, weiſt er zurück, wie wir ihn dieſelbe auch anderswo zurückweiſen ſehen, und ſtellt dafür verheißend eben das als ein genügendes Zeichen hin, daß ſtatt dieſes alten durch ſie ſelbſt ſo ſchmählich entweihten und ſeinem Untergange nahe gebrachten Tempeldienſtes durch ihn alsbald eine neue Weiſe Gott zu verehren — die im Geiſte und in der Wahrheit — werde aufgerichtet

und herrschend gemacht werden. Einige Schwierigkeit machen allerdings die drei Tage, da es sich nicht gerade erweisen läßt, daß „drei Tage" sprichwörtlich gewesen sey für eine kurze Zeit; wenigstens sind die meisten dafür angeführten Stellen Hos. 6, 2. Luk. 13, 32 dafür nicht recht beweisend. Indessen finde ich diesen Einwand doch auch nicht so bedeutend, daß er allein mich über eine Auffassung zweifelhaft zu machen vermöchte, welche sich sonst durch ihre Natürlichkeit und durch die Angemessenheit des dadurch gewonnenen Sinnes so sehr empfiehlt, und ich glaube nicht, daß jemand bestimmt leugnen wird, der Erlöser könne sich unserer Formel in dem angegebenen Sinne bedient haben, wie er in demselbigen Sinne hätte sagen können: in zweien Tagen, oder in einem Tage. Gerade einen so kurzen Zeitraum konnte er nennen, um die Juden desto bestimmter darauf zu führen, daß er es nicht buchstäblich meine, namentlich nicht von einem Wiederaufbauen des äußeren sichtbaren Tempels rede.

Es kommt demnach nur noch darauf an, ob nicht dieser Auffassung die Autorität des Evangelisten, der offenbar eine andere als die richtige angibt, auf entscheidende Weise entgegen sey. Hierüber ist meine Meinung diese. Die apostolische Autorität darf allerdings bei der Ausmittlung des Sinnes der Aussprüche Christi nicht gering geachtet werden, zumal wir nach der Schrift nicht zweifeln dürfen, daß die Jünger, seitdem nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn der heilige Geist sich in seiner Fülle über sie ergossen hatte, indem sie sich unter dessen Beistande die Lehren und Ermahnungen ihres Meisters vergegenwärtigten, auch in den wahren Sinn derselben auf eine tiefere Weise einzudringen vermochten, als sie früherhin, so lange der Erlöser auf Erden an ihrer Seite wandelte, im Stande gewesen waren. Indessen dürfen wir auf der anderen Seite uns diese Unterstützung des heiligen Geistes doch auch nicht als eine magische

denken, noch als bis zu dem Grade ausgedehnt, daß die Jünger dadurch befähigt worden wären, die früher vom Herrn gehörten Aussprüche alle ganz im Einzelnen auch in ihrer nächsten grammatischen Beziehung auf eine durchaus unfehlbare Weise zu deuten, so daß ein Irrthum von ihrer Seite auch in irgend etwas Einzelnem gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Sonder Zweifel dürfen wir hier einen, freilich immer nur relativen und fließenden, Unterschied machen des Allgemeinen und des Einzelnen, des Wesentlichen und des mehr Unwesentlichen; und dieses auf gleiche Weise, was die Aussprüche des Erlösers und was die Weissagungen des alten Bundes betrifft. In Ansehung der letzteren müssen wir anerkennen, daß die apostolische Auffassung derselben, die wir im N. T. finden, im Allgemeinen die richtige ist, insofern als alle Weissagungen der Propheten auf die Erscheinung Jesu Christi hinweisen und ihre wahrhafte wesentliche Erfüllung in keinem anderen finden konnten und sollten als in ihm und dem von ihm der Menschheit dargebotenen Heile; dabei können wir aber zugeben, daß gleichwohl die Apostel in der unmittelbaren Beziehung der einzelnen Stellen des A. T. fehlgreifen konnten und mannigfaltig fehlgegriffen haben. Das Eine, die Anerkennung Christi als des gemeinschaftlichen Zieles aller Weissagungen des alten Bundes, ist Sache des Glaubens, das Andere aber, die Ausmittelung, welche einzelnen Stellen des A. T. gleich unmittelbar von der Person des künftigen Erlösers handeln und ob und inwiefern die anderen sich nur auf das durch ihn zu bewirkende Heil beziehen, ist Sache der Schule und der Wissenschaft, worin leicht ein späteres und an Fülle des Glaubens weit nachstehendes Zeitalter die Apostel übertreffen kann, als welche auf ein Uebergewicht in dieser Hinsicht keinen Anspruch machen. Auf ähnliche Weise müssen wir anerkennen, daß die Jünger durch den fortgesetzten persönlichen Umgang des Erlösers und durch

den Beistand des heiligen Geistes in die Lehre des Herrn im Allgemeinen eingeführt und vor einem solchen Mißverständnisse des wesentlichen Sinnes und Zweckes seiner Aussprüche bewahrt worden sind, wodurch sie in Gefahr gekommen wären, sein Werk in einem ganz anderen Sinne fortzusetzen, als seinem Willen und dem Zwecke seiner Sendung gemäß war. Damit nun aber ist meiner Meinung nach keineswegs nothwendig verbunden, daß sie auch im Einzelnen alle seine Aussprüche in allen Punkten und nach allen Seiten hin dem wirklichen Sinne und der nächsten Beziehung derselben gemäß müssen aufgefaßt haben. Vielmehr läßt sich mit jenem Grundsatze gar wohl vereinigen und ohne Gefährdung der Sicherheit und Festigkeit unseres christlichen Glaubens, wenn man diese nur nicht als eine rein mechanische faßt, anerkennen, daß sie den Sinn der Worte des Herrn im Einzelnen auf eine weniger genaue Weise, als wir im Stande sind, und in einer etwas anderen Beziehung, als in welcher sie zunächst gemeint waren, können aufgefaßt haben. Ist das aber richtig und werden wir zu dessen Anerkennung durch mancherlei einzelne Erscheinungen in unseren Evangelien veranlaßt, so werden wir es wohl nicht für bedenklich halten, namentlich in unserem Falle ein solches Urtheil zu fällen, daß der Evangelist den Ausspruch des Herrn über den nach seiner Abbrechung zu errichtenden Tempel in einer anderen Beziehung gedeutet habe, als in welcher er vom Erlöser gemeint war. Denn für den christlichen Glauben kann es nicht von wesentlicher Bedeutung seyn, ob der Ausspruch sich auf die Auferstehung des Erlösers oder auf das ganze Werk, welches er in die Welt einzuführen bestimmt war, bezieht; die Weissagung gewinnt vielmehr auf die letztere Weise an Größe und Erhabenheit, was sie etwa an chronologischer Bestimmtheit verliert. Wie sehr aber Form und Zusammenhang der Rede uns auf diese Auffassung hinführt, wird, glaube ich, aus der

hier gegebenen Auseinandersetzung deutlich genug erhellen. Daß nun aber Johannes und die Jünger überhaupt auf die von ihm behauptete Auffassung geführt werden konnten, hat seinen Grund im Allgemeinen in der Neigung der jüdischen Hermeneutik der Zeit, prophetischen Aussprüchen, auch wenn sie einen allgemeineren Charakter an sich tragen, eine bestimmte Beziehung auf ganz spezielle Thatsachen zu geben; welche Tendenz wir auch sonst bei den neutestamentlichen Schriftstellern so häufig finden, und namentlich öfters auch beim Evangelisten Johannes, sowohl in der von ihm geltend gemachten Beziehung alttestamentlicher Weissagungen, als auch verschiedener Aussprüche des Heilandes selbst. Ein Beispiel der letzteren Art wird sich uns später darbieten. Für unsern Fall aber haben allerdings die drei Tage wohl mit am meisten dazu beigetragen, diese Beziehung zu veranlassen a).

a) Auf ähnliche Weise ist das Dreitägige des Verweilens des Jonas im Leibe des Seethieres die Veranlassung gewesen, daß die Worte Christi, wo derselbe die ein Zeichen fordernden Juden auf das Zeichen des Jonas verweist, nach seiner am dritten Tage erfolgten Auferstehung zum Theil auf diese Thatsache gedeutet wurden, wie Matth. 12, 40 zeigt. Ich kann nicht umhin, denjenigen Auslegern beizutreten, welche diesen Vers nicht für wirkliche Worte Christi selbst, sondern für eine spätere Glosse — aber höchst wahrscheinlich doch schon von dem evangelischen Schriftsteller — halten. Die Auferstehung des Herrn am dritten Tage konnte von ihm nicht wohl als ein eigentliches Zeichen für das Geschlecht, zu dem er hier redet, bezeichnet werden, da Zeugen derselben blos seine Jünger waren. Noch weniger aber läßt sich das dreitägige Verweilen des Jonas im Inneren des Fisches als ein Zeichen für die Niniviten betrachten; sie können von dieser Begebenheit, wird auch die Erzählung ganz geschichtlich gefaßt, auf keine Weise Zeugen gewesen seyn, so daß sie darin einen Beweis der göttlichen Sendung des Propheten hätten finden können. Auch wird nicht auf's leiseste erwähnt, daß Jonas selbst in seiner Predigt

2.

Ueber die Ἐκλεκτὴ Κυρία, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist.

Von

A. W. Knauer,

Pastor in Celle.

Die Frage: wer die Ἐκλεκτὴ Κυρία sey, an welche Johannes seine zweite Epistel schrieb? — hat den

sich irgendwie auf diese Begebenheit berufen hätte. Weshalb es auch nicht einmal, wie Olshausen meint, als ein unsichtbares Zeichen für sie gelten konnte. Im Folgenden, V. 41, heißt es auch nur, die Niniviten hätten auf die Predigt des Jonas Buße gethan, ohne daß dabei des Einflusses jener vorhergegangenen Errettung des Propheten irgendwie Erwähnung geschieht. Die ursprünglichen Worte des Herrn hat uns in diesem Falle sonder Zweifel Lukas aufbewahrt, bei welchem in der Parallelstelle (11, 30) Jonas selbst als ein Zeichen für die Niniviten bezeichnet wird, und so der Menschensohn als ein Zeichen für dieses Geschlecht. Das ist dann aber nicht auf das dreitägige Verweilen des Propheten im Leibe des Fisches und des Erlösers im Innern der Erde zu beziehen, sondern nur auf die Person beider selbst und ihre Predigt, und der Sinn der Parallele so zu fassen: so wie den Niniviten kein besonderes Zeichen gegeben ward, außer dem Propheten selbst, der unter ihnen auftrat, und dessen Bußpredigt, so wird auch diesem ungläubigen Geschlecht kein weiteres Zeichen vom Himmel gegeben werden, außer der Erscheinung des Menschensohnes selbst, seinem Wandel auf Erden und seiner Predigt. Dadurch will aber dieses Geschlecht sich nicht zum Glauben bestimmen lassen, während die Niniviten sich alsbald auf die Predigt des Propheten, der noch dazu aus einem fremden Volke war, zur Buße bekehrten; und doch wie viel mehr ist hier als Jonas! Auch diese Anwendung, dünkt mich, zeigt deutlich, daß

Exegeten von jeher viele Mühe gemacht; indem, bei dem gänzlichen Mangel aller historischen Nachrichten darüber, keine der verschiedenen vorgebrachten Vermuthungen eine entschiedene Evidenz hat gewinnen können.

Bei dieser, fast undurchdringlich scheinenden, Dunkelheit mag es wenigstens erlaubt seyn, noch eine Conjectur zu wagen:

Sollte nämlich, so wage ich zu fragen, jene ἐκλεκτῇ Κυρία nicht vielleicht Maria, die Mutter Jesu, seyn? — — —

Wenn wir uns dabei zunächst an des Herrn Befehl oder Vermächtniß vom Kreuze herab: Joh. 19, 26 erinnern, und besonders an V. 27: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια — — und was die Tradition in dieser Hinsicht hinzusetzt: daß Johannes der Verpfleger dieser theuern Mutter seines göttlichen Meisters bis an ihr Ende geblieben sey (Vid. Nicephorus Hist. Eccles. lib. II. cap. 42), so wäre wenigstens ein Schreiben dieser Art an dieselbe, welches der Apostel auf seinen Berufsreisen, während welcher er dann und wann längere Zeit von ihr getrennt seyn mußte, erließ, gewiß nicht etwas Undenkbares.

Beachten wir nun ferner die Anrede ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ, — für welche Matrone könnte dieselbe passender seyn, als eben für diese Ehrwürdige, die, theils als Mutter des Κύριος, theils als die durch des sterbenden Herrn letzten Auftrag dem Jünger zugewiesene hohe Dulderin, die da-

---

Christus von dem Unglauben spricht, den die Juden beweisen, ungeachtet ihnen schon fortwährend etwas Größeres vor Augen gehalten ward, als den Niniviten in dem Jonas, daß also das dem Zeichen des Jonas Entsprechende nicht von etwas erst Zukünftigem könne gemeint seyn, während sich sehr wohl begreifen läßt, wie die Jünger nach der Auferstehung des Herrn konnten veranlaßt werden, die Parallele auf die andere Weise zu fassen.

durch des Letztern eigene Mutter geworden war, der Gegenstand seiner ehrerbietigsten Achtung seyn mußte! Ja, man könnte endlich wohl selbst vermöge ihres Namens *Μαρία* (מִרְיָם, von רוּם, excelsa oder *κυριεύουσα*, nach Alberti Gloss. gr. p. 430) ihr diese Benennung beigelegt sehen. — Blicken wir sodann in den Text unsers Briefes: in welchem schönen Lichte, anstatt der sonst gefürchteten Anstößigkeit, erscheint da nun, bei dieser ehrwürdigen Empfängerin desselben, die rührende, fromme Bitte, als das Hauptthema des ganzen Schreibens, V. 5: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία — — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους!* —

Aber auch wie edel löset sich dabei die motivirende Parentheſe dazu: *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς*, — mit besonderer Rücksicht auf den letzten Willen des sterbenden Erlösers Joh. 19, 26, der der Mutter wie dem Jünger als ein beständiges Heiligthum und dauerndes Erinnerungsmittel an ihre innige Verbindung vorschweben mußte!

Wie bedeutungsvoll wird auf diese Weise zugleich der Zusatz zu V. 1: *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* scil. *ἀγαπῶμεν*, welches nun nicht bloß als Nothbedarf auf die an dem damaligen Aufenthaltsorte Johannis wohnenden Christen restringirt zu werden braucht; sondern wirklich alle, alle Christen, als natürliche Verehrer der Mutter und Geschwister ihres Heilandes, umfaßt! Ja, endlich selbst das Verbot V. 10 u. 11, wegen der zu verweigernden Aufnahme der Ungläubigen, verliert nun allen Rest einer scheinbaren Härte, wenn der Apostel unter der *οἰκία* hier seine eigene Wohnung, das Asyl der, seinem Schutze befohlenen, alternden Mutter Jesu, von der jeder mögliche Schaden auf's Sorgfältigste abgewendet werden mußte, versteht.

So sehen wir auch alle übrigen Umstände, auf die der Inhalt des Briefs hinführt, sich leicht in unsere

Annahme fügen. — Wenn nämlich V. 1 von den τέκνοις der Κυρία die Rede ist; so dürfen wir nach Matth. 13, 55. 56 unbedenklich den Jacobus und Joses und Judas und deren Geschwister darunter verstehen, und dabei auf Joh. 7, 3 und auf Marc. 3, 31 — 35 verweisen, woraus zugleich hervorgeht, daß dieselben nicht alle und nicht sogleich gläubig waren, was sie nachher aber immer mehr wurden; so daß damit nun die V. 4 in unserer Epistel ausgedrückte Freude des Johannes darüber auf's Beste harmonirt.

Nun können wir aber auch selbst mit ziemlicher Sicherheit erkennen: wer die V. 13 erwähnte ἀδελφὴ ἐκλεκτή und deren τέκνα, von welchen der Brief Grüße bestellt, seyn mögen. — Zwar sind die verwandtschaftlichen Verhältnisse der Familie Maria's noch immer sehr dunkel und ungewiß. Namentlich werden mehrere ἀδελφαί derselben angeführt, z. B. Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ Matth. 27, 56, ferner Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ Joh. 19, 25, und selbst Σαλώμη Marc. 15, 40, wie auch Μαρία ἡ μήτηρ Ἰωάννου, τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου Apgsch. 12, 12. (Vergl. Schöttgen's und Schleusner's Lexica in N. T. unter jenen Namen.) Bei den meisten derselben aber beruht diese angebliche Verwandtschaft nur auf schwachen, historischen Combinationen, und die verschiedenen Gelehrten weichen in der nähern Bestimmung des verwandtschaftlichen Grades jener einzelnen Personen mit der Maria, der Mutter Jesu, bedeutend von einander ab, indem auch das Wort ἀδελφή bald im engern, bald im weitern Sinne genommen wird. Bleiben wir aber bei den ausdrücklichen Erwähnungen des N. T. selbst und in specie unseres Apostels Johannes stehen, so wird von ihm überall nur die einzige Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ ausdrücklich als ἀδελφὴ τῆς μητρὸς Ἰησοῦ angeführt Joh. 19, 25. Und auf diese beziehen wir daher auch in unserer Epistel V. 13 die Grüße ihrer Kinder; ohne jedoch bestimmt

dabei zu behaupten, ob ſie eine leibliche Schweſter, oder nur agnata der Mutter Jeſu geweſen ſey, welches Letztere freilich wahrſcheinlicher iſt, da doch ſchwerlich zwei leibliche Schweſtern den gleichen Namen *Μαρία* tragen würden.

Es ſcheint übrigens, um auf unſere Epiſtel zurückzukommen, daß jene *ἀδελφή* der *Κυρία* bereits todt war, als Johannes den Brief ſchrieb, da er V. 13 nicht von ihr ſelbſt, ſondern nur von ihren Kindern Grüße beſtellt. Auch erfordern es eben dieſe Grüße, daß Johannes, als er ſchrieb, mit dieſen Kindern an einem Orte war. Und darauf bauen wir dann, als Conſequenz, auch noch die Vermuthung: daß der Ort der Abfaſſung unſerer Epiſtel im jüdiſchen Lande lag, da die *τέκνα* der *ἀδελφή*, worunter man des Neutrums wegen (V. 13) auch Töchter zu verſtehen hat, doch wohl auf ihrem elterlichen Grund und Boden zu ſuchen ſind. — Will man dabei nun vollends der Meinung folgen, daß jene *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* dieſelbe Perſon mit der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Marcus a), Apgſch. 12, 12 ſey; ſo dürfte man ſogar beſtimmt annehmen, unſere Epiſtel ſey zu Jeruſalem geſchrieben, wo dieſe Apgſch. 12, 12. erwähnte Maria ein eigenes Haus hatte, welches ihre Kinder doch vermuthlich, auch nach der Mutter Tode, noch bewohnten, als der Apoſtel bei ihnen war und unſer Sendſchreiben erließ.

Den Aufenthaltsort der Mutter Jeſu aber, und alſo den Ort, wohin dieſer Brief gerichtet iſt, hätten wir nach dem Obigen da zu ſuchen, wo die *ἴδια* des Johannes (Joh. 19, 26. 27) lagen, alſo in Galiläa, vermuthlich zu Bethſaida, wohin ein Bekannter das Schreiben gelegentlich mitnahm, während der Apoſtel ſelbſt bald nachzukommen hoffte (V. 12.).

---

a) Der nach Grotius u. A. von Marcus, dem Verfaſſer des Evangelii, zu unterſcheiden iſt.

Das einzige bedeutendere Hinderniß, welches etwa, soviel ich bis jetzt sehe, dem Allen entgegengesetzt werden könnte, möchte noch die Zeit seyn, in der ein solches Schreiben an die Mutter des Herrn geschrieben seyn könnte.

Da sich nämlich Johannes selbst V. 1 ὁ πρεσβύτερος nennt, so müßte, wie es scheint, und wie auch Herr Dr. Lücke (Commentar Th. 3 pag. 254 u. 55) annimmt, unser Brief doch wohl in den spätern Jahren des Apostels geschrieben seyn, wo Maria schwerlich noch gelebt haben möchte.

Nach Nicephorus (Hist. Eccles. II. 42) soll nämlich dieselbe ums Jahr 48 nach Chr. Geb. oder im 15ten Jahre nach Christi Himmelfahrt gestorben seyn, wobei der Berichterstatter sich auf die Nachrichten älterer Schriftsteller beruft.

Allein nothwendig ist es nicht, daß die Benennung πρεσβύτερος, welche sich hier der Apostel beilegt, auf sein spätes Alter bezogen werden müßte. Es kann, wie auch mehrere Ausleger, z. B. Oekumenius und Bertholdt, meinen, Amtsname seyn, oder vielleicht gar nur Familienname.

Gegen die amtliche Benennung auf diese Weise hat man freilich erinnert: warum er sich nicht lieber mit dem üblichern Titel ἀπόστολος betitele, und daß die Benennung πρεσβύτερος in einem vertrauten kleinen Privatschreiben zu vornehm klingend sey. — Allein es findet sich die amtliche Benennung ἀπόστολος in den Schriften des Johannes überhaupt selten, oder gar nicht (Joh. 13, 16 und Apoc. 2, 2 können wenigstens in dieser Hinsicht nicht angeführt werden), — und wenn wir uns ihn, wie es unsere ganze Argumentation fordert, im Verhältnisse zu der Maria schreibend denken, so wäre, dünkt mich, der Titel ἀπόστολος prahlender oder vornehmer, fremder klingend, als der im jüdischen Sinne gewählte Ausdruck πρεσβύτερος.

Vielleicht aber ist's, wie gesagt, nur Familienname. Vielleicht will der Vf. sich damit in kindlicher Pietät als ältester Sohn der Maria, der er ja, durch die nach Joh. 19, 26 übernommene Verpflichtung, an Jesu Statt, geworden war, darstellen; — oder auch, indem er aus dem Familienkreise der Maria schrieb, so nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngern Johannes, mit dem Zunamen Marcus, oder anderer, gleichbenamter Familienglieder, von denen Maria sonst auch wohl ein Schreiben hätte erwarten können. — Auffallend ist es dabei freilich, daß er auch zu Anfang des 3ten Briefs an *Γάϊος* sich eben so nennt; aber wir kennen ja auch diesen nicht näher, und wissen nicht, ob er nicht ebenfalls zu der Verwandtschaft gehörte, worin unser Apostel vielleicht überhaupt so bezeichnet wurde wegen seines verhältnißmäßig höhern Alters und seiner Würde, woraus aber auf das absolut hohe Alter noch kein Schluß zu machen wäre.

Ja, es möchte wegen des freilich nicht als Härte (wie Herr Dr. Lücke l. c. p. 257. 58 so treffend ausführt), aber doch immer als einiger Rigorismus hervorstechenden 10ten Verses, hinsichtlich der Ungläubigen oder Irrlehrer, woraus mehr ein noch kräftiges Jugendfeuer des Apostels hervorleuchtet, der Meinung Eichhorns u. A. doch immer noch einiges Gewicht beigelegt werden dürfen: daß eben darum und wegen des lebendigeren Styls überhaupt unser Brief in den frühern Jahren des Johannes geschrieben sey, wodurch denn die von mir versuchte Ansicht eine Stütze mehr erhielte, und einer der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe beseitigt seyn würde.

Recenſionen.

1. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von Dr. L. Fr. O. Baumgarten-Crusius. Jena, Cröker. 1831. 32. II. X. 1312 S. 8.

2. Dr. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 3te Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzung der litter. histor. Notizen und Fortsetzung versehen von Dr. Dan. von Cölln. 1te Hälfte. Kassel, Krieger. 1832. VI. XVIII. 508 S. 8.

Die beiden hier anzuzeigenden Lehrbücher unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von einander; so daß sie bei anderweitiger Tüchtigkeit wohl neben einander bestehen können. Wenn das letztere uns nur die Ueberarbeitung eines ältern, allgemein geschätzten Werkes darstellt, so ist dagegen das erstere durchaus eine neue, aus der Eigenthümlichkeit des Vf. hervorgehende Arbeit. Wenn ferner in dem Münscher'schen Lehrbuche die specielle Dogmengeschichte vorwaltet vor der allgemeinen, so ist in der Baumgarten'schen Schrift das umgekehrte Verhältniß sichtbar. Wenn endlich bei Nr. 2 das eigene Urtheil des Erzählers mehr in den Hintergrund tritt und dagegen der unmittelbar aus den Quellen geschöpfte Stoff in zahlrei-

chen Anführungen unter dem Texte ſich darbietet (nach Art der Gieſelerſchen Kirchengeſchichte), ſo verräth ſich dagegen bei Nr. 1 durchweg das Streben, die hiſtoriſche Entfaltung der chriſtlichen Glaubenslehre aus den höhern Principien eines philoſophiſch-theologiſchen Pragmatismus, wo nicht zu conſtruiren, doch zu begreifen, und im Zuſammenhange mit dieſen Principien darzuſtellen. Daraus wird ſich auch von ſelbſt der verſchiedene Kreis von Leſern ergeben, der vorzugsweiſe dem einen oder andern dieſer Bücher zugewieſen werden dürfte, indem wohl dem Anfänger, der ſich erſt in den Stoff hinein zu arbeiten hat, eher das Münſcher'ſche Lehrbuch zu empfehlen iſt, während der Gereiftere in dem Werke des Herrn Baumgarten-Cruſius nicht nur vielfache Anregung zum Selbſtdenken und Weiterforſchen, ſondern auch gewiß manche ſchätzbare Berichtigung früherer Anſichten, ja nicht ſelten dankenswerthe Belehrungen erhalten wird.

Doch wir wollen verſuchen, unſer Urtheil ſelbſt im Einzelnen zu begründen, ſo wie auch das vortragen, was uns an beiden Werken noch wünſchenswerth ſcheint.

Das Baumgarten'ſche Lehrbuch zerfällt in zwei Haupttheile, die zugleich deſſen beide Bände bilden, indem der 1ſte Theil die allgemeine, der 2te die ſpecielle Dogmengeſchichte umfaßt. Wir können dieſe Eintheilung, die auch, nur in einem kleinern Maaßſtabe, Auguſti zum Vorgänger hat, nicht billigen. Weit paſſender ſcheint es uns mit Münſcher und andern, periodenweiſe die Darſtellung der allgemeinen mit der ſpeciellen Dogmengeſchichte wechſeln zu laſſen. Aus dem jedesmal vorausgeſchickten Bilde des dogmatiſchen Geiſtes und der Richtung eines Zeitalters überhaupt begreift ſich dann viel leichter die unmittelbar ſich daran ſchließende Ueberſicht von der Geſtaltung der einzelnen Dogmen. Ja, dieſe bildet gleichſam nur den Beleg und Commentar zu dem Geſagten. So aber ver-

wischt sich in der Seele des Lesers, bis er ans Specielle kommt, weit eher der Charakter jeder einzelnen Periode, und die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine wird ihm erschwert. In der That stehen auch die beiden Bände des Buches in einem ziemlich lockern Verhältniß zu einander; denn in dem Maaße, als der erste der allgemeinern kirchengeschichtlichen Darstellung sich nähert (da auch mancherlei aufgenommen wird, was streng genommen nicht in die Dogmengeschichte gehört), fällt der zweite mit der kirchlichen Dogmatik zusammen. Zudem hält der Vf. die verschiedene Bestimmung der beiden Theile seines Werkes selbst nicht immer fest, indem der erste Theil nicht selten schon in die Gestaltung einzelner Dogmen eintritt, während der zweite uns wieder mit neuen Personen und Secten bekannt macht (z. B. S. 793 ff.), was im ersten hätte geschehen sollen. Auch konnte endlich bei dieser Einrichtung Wiederholung nicht vermieden werden.

Der erste Band nun zerfällt, mit Ausschluß der Einleitung (wo gleich der 1te §. etwas unklar ausgedrückt ist) und dessen, was über Quellen und Litteratur gesagt wird, wieder in zwei Abschnitte, die innere und die äußere allgemeine Dogmengeschichte. Unter der innern versteht der Vf. die pragmatische Darstellung der Bedingungen, unter welchen die Lehre sich so oder so gestaltet hat. Da aber unter diesen Bedingungen selbst wieder äußere vorkommen, wie z. B. Klima und Lebensweise, Staatsverfassung und Gesetzgebung, und da umgekehrt der eigentliche dynamische Gehalt der Glaubenslehre, nämlich die einem Dogma zum Grunde liegende Idee, erst im zweiten Abschnitt besprochen wird, so läßt sich fragen, wie weit die unterscheidende Benennung dieser Theile eine richtige sey. Besser hätte der Vf., was er innere Dogmengeschichte nennt, als eine specielle, pragmatisch-historische Einleitung in die allgemeine Dogmengeschichte überhaupt bezeichnet; denn Neu-

ßeres und Inneres durchdringt sich bei ihm, wie auch ganz recht ist, in beiden Abschnitten.

Die sogenannte „äußere" Dogmengeschichte zerfällt nun in folgende zwölf Perioden: 1) von den apostolischen Vätern bis zum Beginne des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis (Gnosticismus?); 2) bis zu dem Streite zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus; 3) bis zur ersten nicänischen Kirchenversammlung; 4) bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung; 5) bis zu Gregor dem Gr.; 6) bis auf Johannes Damascenus und zur Kirchenv. zu Frankfurt; 7) bis auf Petrus Lombardus; 8) bis auf Wilhelm Occam und die Mystiker der griechischen Kirche; 9) bis zur Reformation; 10) bis zur carteſianischen Philosophie und Cyrillus Lucaris; 11) bis zu dem Anfange des Streites über den alten und neuen Glauben unter den Protestanten; 12) bis auf unsere Zeiten, — wobei jedoch der Vf. sich erklärt, daß er diese Eintheilung nicht gerade als die einzig richtige angesehen wissen wolle. Ref. kann dabei den Wunsch nicht unterdrücken, es hätte dem Verf. gefallen mögen, des Erstern Vorschläge zur Periodenabtheilung in der Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. Bd. I. H. 4.) der Aufmerksamkeit oder eines kritischen Winkes zu würdigen; dieß um so mehr, je weniger auch er sich anmaaßt, das Richtige in jeder Hinsicht getroffen zu haben. — Was indessen die Ausführung dieses Abschnittes selbst betrifft, so ist dieselbe in hohem Grade anziehend, sowohl durch die überall sichtbare historische Genauigkeit, welche auch das scheinbar Aehnliche schärfer, als bisher geschah, zu trennen bemüht ist, als auch durch die lebendige, geistreiche, von einem stets freisinnigen und meist parteilosen Urtheil begleitete Auffassung der mannigfachsten geistigen Eigenthümlichkeiten. Die Abschnitte über die Gnostiker und die alexandrinische Schule §. 19 ff. wird man auch, nach den größern Werken von Neander und Matter, mit innigem

Vergnügen lesen. Mit vielem Scharfsinn wird hier namentlich der Unterschied des platonisch-alexandrinischen und des gnostischen Christenthums entwickelt, während früher oft beide Richtungen in Eins zusammen geworfen wurden. Nur hätte das beiden Gemeinsame (der Hang zur γνῶσις überhaupt und das Ueberordnen derselben über die πίστις) mehr herausgehoben, und jedenfalls der Gegensatz weniger scharf gefaßt werden sollen. Weniger befriedigend scheint S. 235 der Unterschied des Gnosticismus und Manichäismus angegeben im Vergleich mit den schärfern Grenzen, welche in dem vom Verf. erst später benutzten vorzüglichen Werke von Baur a) gezogen werden.

Was dann noch weiter folgt über die Eigenthümlichkeiten der antiocheniſchen Schule, über die vorwaltend kirchliche Richtung der Abendländer, über das karolingische Zeitalter, die Scholastik, die Reformationsperiode und die neuere Zeit, dient alles dazu, die Theilnahme des Lesers beständig wach und rege zu erhalten. Einzelnes läßt sich freilich auch hie und da ausstellen, in das aber vollständig einzutreten der Raum verbieten möchte. Nur im Vorbeigehen sey gefragt, warum S. 279 Photins Lehre eine „gefährliche" genannt wird. Nach der Art, wie sonst der Verf. die Geschichte des Dogmas von der Trinität beurtheilt, hätte er vielmehr in dem durch Photin gereinigten Sabellianismus irgend eine Annäherung an die Wahrheit erkennen sollen, indem die pantheistischen Mißverständnisse, zu denen der Sabellianismus hinführen konnte, durch die Unterscheidung, welche Photin hineinbrachte, eben sowohl gehoben, als arianische und artemonitische Irrthümer vermieden worden sind. Ferner ist auffallend, wenn S. 307 der Rang, den Augustin in der Kirche bis auf unsere Tage (und zwar bei Katho-

a) Das manichäische Religionssystem. Tüb. 1831. 8. S. 1 u. 2.

liken und Proteſtanten) einnimmt, ein „zweideutiger" genannt wird, während doch nachher S. 313 (Anm. ***) vielleicht wieder nur allzu günſtig, wo nicht über das Syſtem dieſes Kirchenvaters ſelbſt, ſo doch über die Entſtehung deſſelben geurtheilt wird; denn daß weder der Manichäismus, noch die frühern Lebensſchickſale Auguſtins und ſeine eigenthümliche Bekehrungsgeſchichte einen Einfluß auf daſſelbe gehabt haben, ſondern daſſelbe ſich allein „aus ſeiner kindlichen (?) Frömmigkeit und dialectiſchen Conſequenz erklären laſſe", — davon werden ſich noch manche andere eben ſo wenig als Ref. überzeugen. Auf eine ähnliche Art wird an einer andern Stelle das, was der Vf. mit Beſtimmtheit im §. ausſagt, durch eine Randbemerkung wieder entkräftet. S. 459 nämlich werden die Nominaliſten als die „Freiſinnigern und die Genauern im Denken" gerühmt, während doch gerade, wie die Note ſelbſt bekennt, die größten Lichter der Zeit, Wiklif, Hieronymus und Huß Realiſten waren. Und war nicht Anſelm, den doch der Verf. hoch ſtellt, auch Realiſt? ja, ging nicht die ſpätere Ausartung des Scholaſticismus in ſophiſtiſche Spitzfindigkeit größtentheils von den Nominaliſten aus?

Abgeſehen nun aber vom Einzelnen, worunter ſich des Trefflichen viel befindet, möchten wir vor allem die Anordnung des Stoffes in Anſpruch nehmen. Ueberall vermiſſen wir nämlich das geſchickte Zuſammenordnen des Gleichartigen in größere Maſſen, das Ueberſichtliche und Tabellariſche. Dieſes „Ungefügige", wie es der Verf. ſelbſt (S. VI Vorr.) mit zuvorkommender Beſcheidenheit, aber nicht ohne Grund ſeiner Schrift vorwirft, verdirbt dem Leſer nicht nur einen großen Theil des ſonſt reichen Genuſſes, den er an dem Buche haben könnte, ſondern nimmt auch deſſen eigentliche Frucht hinweg. Soll nämlich die Aufgabe des dogmengeſchichtlichen Studiums

nicht sowohl darin bestehen, eine Menge von Einzelnheiten kennen zu lernen, als vielmehr eine klare Uebersicht über die verschiedenen Richtungen in den verschiedenen Zeiten zu gewinnen, und so die Gegenwart aus der Vergangenheit sich entwickeln zu sehen, so gehört dazu vor Allem das Aufrichten von bestimmten Rahmen, in welche die zu einer Gruppe sich zusammenstellenden Bilder gefaßt werden. Solche Rahmen bieten uns namentlich die allgemeinen Begriffe des Katholischen im Gegensatz gegen das Häretische, des Positiven im Gegensatz gegen das Speculative, des Judaisirenden im Gegensatz gegen das Ethnisirende u. s. w. dar, in welcher Art von Classificirung Neanders Verdienst vor allem anerkannt werden muß. Es ist zwar allerdings Gefahr, bei diesem Verallgemeinern manches Individuelle zu verwischen, und nicht selten kommt man in Verlegenheit, in welches Fach man den einen oder andern Namen sogleich setzen soll (indem z. B. in Cerinth sich Judaismus und Gnosticismus, in Tertullian Positivismus und Speculation auf wunderliche Weise mengen und sich zu stören scheinen). Allein wegen einzelner Ausnahmen darf der Versuch systematischer Ordnung so wenig als in andern z. B. den Naturwissenschaften gescheut werden a). Ja, es dürfte beinahe behauptet werden, daß, wenn die patristische Monographie es wesentlich mit dem Begreifen und Darstellen persönlicher Eigenthümlichkeiten zu thun hat, die Dogmengeschichte vielmehr das Allgemeine zur Hauptsache zu machen und das Individuelle nur als die concrete Form zu betrachten habe, an welcher irgend eine

a) Der Versuch, den Ref. in seiner „tabellarischen Uebersicht der Dogmengeschichte" (Basel 1828 4.) als den ersten in seiner Art gemacht hat, scheint dem Verf., der sonst, beiläufig gesagt, eine reiche Litteraturkenntniß an den Tag legt, entgangen zu seyn.

merkwürdige Seite des christlichen Geistes zur Erscheinung kommt.

Dieser Mangel des Uebersichtlichen und genetisch Entwickelnden wird auch im zweiten Bande, der speciellen Dogmengeschichte, fühlbar. Wir erfahren da nicht sowohl, wie irgend eine christlich religiöse Idee aus den ersten meist im Gefühl und dem practischen Leben gegebenen Anfängen heraus sich unter dem stets mehrenden Einfluß der Wissenschaft und der äußern Kirchengewalt zum festen Dogma gestaltet habe, was eben nur bei einer auch in diesem Bande zu befolgenden periodenweisen Behandlung möglich gewesen wäre. Vielmehr werden wir schon in das fertig gemachte dogmatische Gebäude unsrer Zeit mit seinen gewöhnlichen Kammern und Fachwerken hineingestellt, und blos durch die Oeffnungen dieser wird uns eine theilweise Aussicht auf das historische Gebiet der verschiedenen Zeitalter gestattet, in der Weise wie auch andere Dogmatiken eine historia dogmatis als Zugabe folgen lassen. Wenn ferner der Verf. S. 14. 15. treffend zeigt, wie die Symbolik mit der Dogmengeschichte zu verbinden sey, indem letztere ohne dieselbe „nur eine Sammlung bloßer Meinungsverschiedenheiten" werde, so muß es uns wundern, daß er gerade das symbolisch comparative Element viel zu wenig in die Masse verarbeitet hat. Obwohl die wichtigsten Unterscheidungslehren der katholischen und protestantischen Kirche nicht übersehen sind, so stellen sie sich doch nicht genug heraus im Vergleich mit andern weniger wesentlichen Meinungsverschiedenheiten der Schulen und der einzelnen Schriftsteller. Und doch sollten die dogmatischen Urgebirge sich auch äußerlich vor dem theologischen Gerölle auszeichnen! Es will sich indessen auch hier die Masse nicht gruppiren, nicht künstlerisch gestalten; sondern alles läuft in einander, und glaubt der Leser einen Faden gefunden zu haben, an den er Gleichartiges

anreihen könnte, so wird ihm dieser sogleich wieder entrissen, ein neuer angesponnen u. s. f. Auch ist noch das eine Unbequemlichkeit, daß die dogmatischen Localabschnitte, unter welche der Verf. seinen Stoff bringt, zu groß sind, indem alles unter die drei Kategorien von Gott, dem Menschen und der Erlösung vertheilt ist, nachdem von der Religion überhaupt, von Christenthum und Offenbarung und der heil. Schrift einleitungsweise gehandelt worden. So hat man denn die Angelologie und Dämonologie unter „Gott", die Prädestination unter „dem Menschen" zu suchen u. s. w., ohne daß durch jedesmalige Kapitel- oder fortlaufende Seitenüberschriften das Nachschlagen erleichtert würde.

Was nun aber wieder das Einzelne betrifft, so findet sich hier, wie im ersten Bande, des Brauchbaren sehr vieles. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß die angeführten Actenstücke bisweilen in größerer Ausführlichkeit gegeben und hie und da exegetisch beleuchtet worden wären, was sich indessen aus S. VIII. IX. Vorr. erklären und entschuldigen läßt.

Zur Geschichte der einzelnen Dogmen noch Folgendes: In dem Abschnitte von Christenthum und Offenbarung hätte auf die Art, wie die ältern Apologeten, Justin namentlich, Philosophie und Christenthum zusammenstellen, mehr Rücksicht genommen und das Verhältniß des λόγος σπερματικός zu dem christlich geoffenbarten Worte aus Stellen wie Apol. II. 51. (ἕτερον γάρ ἐστι κ. τ. λ.) erörtert werden sollen. Der Verf. betrachtet auch hier mehr den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus aus seiner Zeit heraus, als daß er ihn vor unsern Augen sich entwickeln ließe. — Bei der Lehre von der heil. Schrift wird des Vorranges nicht erwähnt, welchen die Katholiken der Vulgata einräumen, was doch zu den Unterscheidungslehren gehört, die auch hier hätten

zusammengestellt werden sollen. — Mit welchem Rechte S. 884. die jüdische Inspirationstheorie „freier" genannt wird als die heidnische, ist nicht einzusehen. Die heidnische mochte wohl phantastischer seyn, und scheinbar die Individualität des Begeisterten noch mehr hinter das Begeisternde zurücktreten lassen (Lyra und Plektron); aber sie heftete sich bei alle dem nicht so an den Buchstaben, wie die jüdische, und war in dieser Beziehung wieder großartiger und freier. Man denke an das Mährchen des Aristeas von der Entstehung der Lxx, das auch die christlichen Kirchenväter mehr oder weniger annahmen und das, consequenterweise zurückbezogen auf die Abfassung des Originals, am meisten zur Beförderung der Grammatolatrie beigetragen hat. (Vgl. Münschers Handb. Bd. I. 308 ff.) Bei der Lehre von der Schöpfung hätte der Verf. besser gethan, die Ansichten über die mosaische Schöpfungsurkunde an die Spitze zu stellen, statt sie anhangsweise zu behandeln; denn von dieser Erzählung und den auf Mißverstand beruhenden, mit philosophischen Theorien vermischten Deutungen derselben gingen ja erst die theologischen Kosmogonien aus. In der Anthropologie wäre zu bemerken gewesen, daß, in Beziehung auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, Athanasius noch eine Sündlosigkeit einzelner Individuen außer Christus annahm. (Contra Arian. or. 4. und contra gentes ab in., womit zu vergleichen Rößler Bibl. der Kirchenväter. Bd. 2. S. 340.) Eben so hätte S. 1099. die Behauptung, daß Tertullian noch keine eigentliche Erbsünde gelehrt habe, durch seinen Widerspruch gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe (de bapt. c. 18.) erhärtet werden sollen. Durch solche Parallelen wird die Anschaulichkeit befördert. Wenn es S. 1104 heißt, Zwingli habe sich ganz unbestimmt über den Werth der heidnischen Tugenden geäußert, so ist dies eben so sehr im Wider-

spruch mit des Reformators sehr bestimmten Aeußerungen in der expositio fidei §. 10., als die Behauptung, „die ersten (lutherischen) Protestanten hätten die Lehre von der Erbsünde nicht in der bestimmten und strengen Bedeutung der augustinischen Schule genommen", durch den Streit Luthers mit Erasmus und durch des Erstern Schrift de servo arbitrio widerlegt wird. (Vergl. auch S. 1123. unten.) Der Umstand übrigens, daß Luther Augustinermönch gewesen, durfte, wenn man ihn auch nicht zu sehr geltend machen wollte, doch nicht ganz übersehen werden. — Bei der Lehre vom Tode Jesu ist zu bedauern, daß der Verf. noch nicht die während der Zeit erschienene höchst anziehende und gründliche Untersuchung von K. Bär benutzen konnte a). Aber auch so hätte die anselmische Theorie als Epoche machend mehr herausgehoben und mit der frühern, wie auch mit gleichzeitigen Ansichten, namentlich mit der mehr moralischen Auffassung Abälards und mit der eigentlich religiösen auf das Moment der sich hinopfernden Liebe gestützten Peters des Lombarden, verglichen werden sollen. Abermals eine versäumte Gelegenheit zu interessanten Parallelen! Besonders gut wird in der Lehre von den Sacramenten gezeigt, wie die Ansicht, welche sie nur als „darstellende und ermunternde Symbole" faßt, erst einer „spätern, reflectirenden Zeit" angehört, indem „Symbole, welche nicht auch mittheilen, ganz außer dem Denk- und Lebenskreise der ältesten Kirche, ja des Alterthums überhaupt" lagen. Wenn aber dann S. 1242 die Differenz zwischen den Lutherischen und Reformirten in der Lehre vom Abendmahl als unerheblich dargestellt wird, so möchte dies doch nur für die aus

a) Die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. 8.

beiden Kirchenparteien gelten, welche sich zu einer geistigen Betrachtungsweise religiöser Gegenstände zu erheben wissen, während die neuesten Irrungen auf diesem Gebiete, auch nach der Union, den traurigen Beweis liefern, wie sehr Viele, von denen man es nicht erwarten sollte, an nichts sagenden Formeln eines tödtenden Buchstabens hangen. — Bei Anführung der Meinung des Seelenschlafes (ψυχοπαννυχία) S. 1279. war Papst Johann XXII. als Anhänger derselben zu bezeichnen und zu bemerken, daß sie nichts desto weniger von dessen Nachfolger Benedict XII. verdammt ward. — Der Widerspruch der griechischen Kirche gegen das Fegefeuer hätte, als zu den Unterscheidungslehren gehörend, (S. 1290.) nicht blos in einer Note abgefertigt, sondern wenigstens auf S. 1283. zurückgewiesen werden sollen. —

Doch des Einzelnen genug! Was aber bei allen Ausstellungen den Ref. bei der Lesung dieses Buches vorzüglich angesprochen hat, ist die schöne theologische Gesinnung, die überall, selbst aus den trocken scheinenden gelehrten Untersuchungen hervorleuchtet, und deren Wirkung auf das Gemüth um so sicherer ist, je weniger sie durch Coquetiren mit erbaulichen Redensarten erzwungen werden will. Vielmehr weht uns aus dem ganzen Buche der klare, milde Geist eines sinnigen Forschers und jene reine Liebe zur Sache entgegen, welche zwar jedem wissenschaftlichen Werk überhaupt erst die höhere Weihe gibt, die aber namentlich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte jenen Glauben aufrecht hält, dem sich „durch alle Zeiten, über allem Leeren, Falschen, Unlautern, das Bleibende ankündet, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat (und manchen neuen noch vernichten wird): das Eine, was noth thut und welches nicht von uns genommen werden soll." (S. 1306.)

Wir gehen nun zur Anzeige von No. 2. über, wobei wir uns jedoch darauf beschränken, blos das Verhältniß dieser dritten vom Hrn. Prof. von Cölln besorgten Ausgabe zu den beiden frühern anzudeuten. Es sind im Grunde eher Vermehrungen, als wesentliche Verbesserungen, welche das Münscherſche Lehrbuch durch die sorgfältige Hand des Hrn. Herausgebers gewonnen hat, worüber wir Letztern am besten selbst vernehmen. Vorrede S. IX. X.: „In der neuen Bearbeitung glaubte er die Anordnung und Darstellung als unantastbares Eigenthum des Verf. unverändert beibehalten zu müssen. Sachliche Berichtigungen, welche selten nöthig befunden wurden, erhielten daher ihren Platz nur in den Noten: die Zusätze aber, welche der Text zu fordern schien, wurden durch Einklammerung unterschieden. . . . Die Anmerkungen dagegen wurden fast ohne Ausnahme den Vermehrungen bestimmt, welche von dem Herausgeber ausgegangen waren. Diese Vermehrungen nun umfassen theils nähere Bestimmungen, kleine Berichtigungen und Erweiterungen oder auch Erläuterungen des Textes; theils, und zwar der überwiegenden Mehrzahl nach, die zur Beurkundung oder weitern Entwickelung desselben nothwendig erfundenen Citate und Quellenexcerpte.“ Ref. muß nun gestehen, daß er die allzu große Gewissenhaftigkeit in Beziehung auf das „unantastbare Eigenthum des Verf.“ bedauert, indem dadurch wesentliche und nothwendige Verbesserungen unterlassen worden sind. Dahin rechnen wir vor allem das, was die Periodeneintheilung und die Anordnung des Stoffes betrifft. Es mußte überhaupt jedem Leser der beiden dogmengeschichtlichen Werke Münschers auffallen, daß von dem Verf. in dem kleinern Lehrbuche eine durchaus von der im größern Handbuch verschiedene, und zwar weniger zweckmäßige Methode gewählt wurde. Das Zusammendrängen des Ganzen in drei Perioden, wovon

die erste bis 600 geht, läßt sich auf keine Weise, auch nicht mit der Kürze des Buches (Vorr. S. VI.) rechtfertigen. Eben so bleibt es eine Sonderbarkeit, daß in der speciellen Dogmengeschichte die Lehre von den Engeln und der Auferstehung, in Verbindung mit der vom Reiche Gottes, vorausgeschickt wird, und dann erst das Uebrige in gewohnter Ordnung nachfolgt. Ref. ist zwar durchaus nicht der Meinung, es müsse in der Dogmengeschichte die nämliche Anordnung der einzelnen Artikel befolgt werden, wie in der Dogmatik, sondern dieselbe soll sich richten nach den jedesmal in einer Periode vorwaltenden leitenden Ideen. So kann z. B. allerdings die erste Periode mit der Lehre vom messianischen Reich beginnen, wenn man will. Aber eine solche eigenthümliche Eintheilung muß dann auch gehörig vorbereitet, begründet und consequent durchgeführt werden, was in dem Münscherschen Lehrbuche nicht der Fall ist. Wenigstens ist dem Ref. die Wahrnehmung nicht gelungen, „daß bei der anscheinenden Willkür ein fester Plan zum Grunde liege" (Vorr. des Verf.). Hätte nun der Herausgeber der Eigenthümlichkeit des sel. Münscher auch nicht zu nahe treten wollen, so hätte er ihn ja dadurch leicht durch sich selbst verbessern können, daß er, gewiß zur Erleichterung der Lehrenden, wie der Lernenden, das Lehrbuch in seiner äußern Gestalt dem im Ganzen doch an wissenschaftlichem Werthe weit höher stehenden Handbuche desselben Verfassers angepaßt hätte. Möchte dies bei einer vierten Ausgabe geschehen!

Was aber die Vermehrungen betrifft, so hat durch die dankenswerthen Bemühungen des Hrn. von Cölln das Buch unstreitig an Brauchbarkeit gewonnen. Die zweckmäßigste Art, Dogmengeschichte zu dociren, scheint dem Ref. eben die, daß man nur durch kurze Angaben den Zuhörer in die richtige Stellung versetze, die Quel-

len selber zu benutzen, und dann diese in wohl gewählten Auszügen selber reden lasse, mit beigefügten nöthigen Erklärungen. Ja eine gut geordnete und verständig angelegte Excerpten-Sammlung dürfte vielleicht, in der Hand eines gewandten Lehrers, jedes weitere Lehrbuch entbehrlich machen, das doch immer den freien Vortrag mehr hemmt als fördert. In der Wahl dieser Excerpte nun scheint Hr. von Cölln, so weit es Ref. in einer etwas kurzen Zeit und im Vergleich mit eigenen Collectaneen verfolgen konnte, meist glücklich verfahren zu seyn, nnd eher wäre des Guten noch mehr, als weniger zu wünschen, wenigstens über einige Gegenstände. Am reichsten sind übrigens, wie billig, die Artikel von der Trinität und der Person Jesu bedacht worden. Auch die Litteratur dürfte noch bereichernde Zusätze erhalten a). Doch eine tiefer ins Einzelne sich einlassende Kritik kann erst nach längern und sorgfältigeren Vergleichungen gegeben werden; eine solche würde sich aber auch eher für eine blos kirchenhistorische, als für eine allgemein theologische Zeitschrift passen. Wir begnügen uns daher vorläufig mit dieser Anzeige, und wünschen, daß der zweite Band baldigst nachfolgen möge. Doch

---

a) So z. B. §. 1. zur Erklärung des Worts δόγμα Nitzsch System der christlichen Lehre. 2. Aufl. S. 35. und die dort angeführten Stellen aus Marc Aurel und Seneca. Zu den S. 10. No. IV. genannten für die Dogmengeschichte zu benutzenden systematischen Werken gehören auch Bretschneiders Dogmatik, Hase's Gnosis und de Wette's Sittenlehre. Zu §. 9. „Leben Jesu", außer Hase: Heß, Herder, Paulus. Zu §. 10. über die Apostel: Schrader und Hemsen (das neu erschienene neandersche Werk konnte freilich noch nicht angeführt werden). S. 106. war bei Τατάσπης, über den man sonst wenig findet, die Dissertation von Ch. W. F. Walch de Hystaspe im 1. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. zu citiren u. s. w.

können wir schließlich nicht umhin, noch auf einen Druckfehler gleich auf der ersten Seite aufmerksam zu machen, der nicht in dem sonst ziemlich reichen Verzeichniß aufgeführt wird. Statt disputare (in der angeführten Stelle aus Cicero) ist dubitare zu lesen, was die Sache bedeutend ändert.

Hagenbach.

Uebersichten.

Uebersicht

der neutestamentlich exegetischen Litteratur von Neujahr 1831 bis Ende 1832.

Von

Dr. Lücke.

(S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 887 ff.)

1.

Ueber die Hermeneutik ist das in der letzten Uebersicht vorläufig angekündigte Werk von G. Chr. Rud. Matthäi, Licent. der Theologie in Göttingen, erschienen, unter dem Titel: Neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens begründet; mit Charakteristik der neuesten theologischen Grundsätze, Richtungen und Parteien. Göttingen 1831. 8.

Die eigenthümliche, mehr pikante, als einfache und klare Darstellung reizt den Leser, aber erschwert auch das Verständniß. Die neuere philosophische Schulsprache vermehrt die Schwierigkeit. Wir versuchen es, eine kurze Uebersicht des Inhalts zu geben.

In der Einleitung oder „Hinleitung" werden Begriff, Gegenstand und Ziel der (biblischen) Auslegung kurz so bezeichnet: „Auslegen heißt die Urform des Geistes entwickeln (d. i. ihre Merkmale aus einander legen, um sie

wie in ihren Unterſchieden, ſo in ihrer Einheit zu wiſſen), und die Umſchreibung (oder die nur ſinnliche, die Urform näher beſtimmende Form) auf die Urform und deren Entwicklung zurückführen. Der Gegenſtand der bibliſchen Auslegung iſt der Glaube, das Leben des Geiſtes, — und im Menſchen verwirklicht, das Bewußtſeyn des Glaubens. Die Auslegung, verſchieden und doch auch wieder eins mit der bloßen Erläuterung (oder Nebeneinanderſtellen der äußeren Formen, des ſachlich geſchichtlichen und ſprachlichen Elements), vereinigt in ſich Erforſchung und Darſtellung, und das Ziel der Erforſchung und Darſtellung iſt der Glaube der Apoſtel Jeſu, nach ſeinem Inhalte, Urſprunge und Werthe."

Man ſieht, daß, obwohl die neue Auslegung die ganze Bibel umfaßt, doch das N. T. Hauptobject der hermeneutiſchen Theorie iſt.

Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptabſchnitte: 1) die Erforſchung, und 2) die Darſtellung des Glaubens. Im erſten Abſchnitte wird zuerſt gezeigt, wie der Inhalt des Glaubens, ſodann ſein Urſprung und endlich ſein Werth zu erforſchen ſey. Die Unterſuchung über den Inhalt des Glaubens iſt die ausführlichſte. Hier werden die Richtungen der Zeitalter in der Auslegung kurz charakteriſirt, dann die bisherigen Grundſätze der Bibelerklärung, das allegoriſche (moraliſche) Princip, die flacianiſch-erneſtiſche Glaubensanalogie, das geſchichtlich-ſprachliche Princip, und das panharmoniſtiſche beurtheilt und als ungenügend befunden, ferner als Denkmäler der Erforſchung des Glaubens die Commentarien, die bibliſchen Theologieen und die Dogmatiken bezeichnet. Sodann wird der Begriff der Auslegung vollſtändiger erörtert, das Glaubensbewußtſeyn Chriſti, der Propheten, der Apoſtel, der echten und entarteten Juden u. ſ. w. als Quelle der Auslegung dargeſtellt, und das Einleben in die bibliſchen Schriftſteller zur allgemei-

nen Bedingung der Auslegung gemacht. Endlich wird der Gang der Auslegung ſo bezeichnet, daß man zuerſt die möglichen Wort- und Conſtructionsbedeutungen und die erforderlichen Geſchichtsdata zuſammenfaſſe und ſo zur Deutung oder dem möglichen Sinne gelange, dann zur Erklärung oder dem wahrſcheinlichen Sinne aufſteige, indem man ſich in das Harmonieverhältniß der Worte zu einander und zu den auslegungsbedürftigen Worten verſetze, endlich aber, indem man das Ganze aus dem Einzelnen, das Einzelne aus dem Ganzen zu erkennen ſuche, durch die Geſchichte des Glaubensbewußtſeyns zur Auslegung oder zum gewiſſen Sinne gelange. So vollende ſich die Auslegung, ihrem Inhalte nach als die jüdiſch-chriſtliche. Ihr allgemeines Regulativ ſey, jeden bibliſchen Ausſpruch entweder im jüdiſchen oder im chriſtlichen Bewußtſeyn auszulegen; hierauf gründe ſich das zwiefache beſondere Regulativ, erſtlich, im jüdiſchen Bewußtſeyn den Ausdruck der überlieferten Religionsſprache im Munde der Juden und der Apoſtel, zweitens aber, im chriſtlichen Bewußtſeyn jeden Ausſpruch Chriſti und auch diejenigen Ausſprüche der Juden und Apoſtel auszulegen, welche geſtändlich und ſchließlich mit den urgeiſtigen Ausſprüchen Jeſu eins ſeyen, ſie mögen äußerlich aus dem Juden- oder dem Heidenthume ſtammen. Als Grund oder Bewährung des allgemeinen, wie beſondern Regulativs wird angegeben, 1) daß das chriſtliche Bewußtſeyn (eben in Chriſto) das abſolut vergeiſtigte ſey, 2) daß das jüdiſche Bewußtſeyn durch Chriſtum vergeiſtigt, aber nicht abſolut chriſtlich wurde, und auch die Apoſtel manche nur jüdiſche Vorſtellungen beibehielten, die eben ihren Grund haben in der Verwechſelung der Umſchreibung mit der Urform des Geiſtes. Für den letzteren Satz wird als Beweisgrund angegeben, daß die Apoſtel den reinen Begriff des Geiſtes nicht hatten, nicht faßten und nicht bedurften,

nicht bedurften, weil ſie auch ohne ihn die Zwecke des Geiſtes erfüllten. Nachdem dann noch bemerkt worden iſt, daß der Endzweck der Auslegung des N. und A. T. eins ſey, daß indem das nur Jüdiſche in beiden Teſtamenten ergründet werde, zugleich das Chriſtliche ergründet werde, wird an mehreren Beiſpielen gezeigt, wie die erörterten hermeneutiſchen Regeln anzuwenden ſeyen. Es folgt dann eine ausführliche Beurtheilung der neueren bibliſchen Theologieen und der Dogmatiken von S. 67—393., wobei der Standpunct kein anderer iſt, als der in der Dogmatik von Marheineke. Darauf wird die dogmatiſche Auslegung näher beſtimmt und entwickelt. Aus dem Zuſammenhange geht hervor, daß nach des Verf. Anſicht die Dogmatik, d. h. das Wiſſen der Urformen des Geiſtes in der Schrift, der letzte Zweck aller Auslegung ſeyn ſoll. Nachdem der Unterſchied der bloß hiſtoriſchen und der dogmatiſchen Auslegung ins Licht geſetzt worden iſt, geht die Unterſuchung gleichſam wieder rückwärts. Es werden nach der Methode der hegelſchen Logik die Elemente der dogmatiſchen Auslegung analyſirt und geordnet. Der Verf. ſpricht dann von dem Geiſte der Auslegung oder der vollendeten Einheit aller Gegenſätze darin. Es werden darin zwei Elemente unterſchieden, der objective heilige Geiſt, oder das ſich ſelber auslegende, ſich ſelber offenbare Bewußtſeyn Chriſti, „in welchem ſich Gott als die Menſchheit denke und in dieſer als die Gottheit," und das Bewußtſeyn des Auslegens. Der Verf. zeigt, wie beides verſchieden, aber auch, daß und wie beides wieder in einander ſey im Ausleger, ſofern derſelbe zwar nicht Chriſtus ſeyn könne, aber in Chriſto ſeyn ſolle, d. h. im Beſitze des Geiſtes Chriſti. Indem der Ausleger die untergeordneten Acte der Auslegung, Deuten, Vermuthen, Erläutern, überwinde, und das Wortharmonieverhältniß und das Bewußtſeyn Chriſti in den Urformen und in den Umſchreibungen erforſche, verwirkliche er in ſich den Geiſt der Auslegung.

Der Verf. unterſcheidet in den bibliſchen Schriftſtellern ein objectives und ſubjectives Bewußtſeyn. Dieſe Unterſcheidung führt ihn zur Unterſuchung über den Urſprung des Glaubens, als das zweite Moment der Erforſchung. Der Glaube hat einen zwiefachen Urſprung, den göttlich-menſchlichen und den nur menſchlichen. Nach jenem iſt er der Glaube ſchlechthin und Inhalt und Form ſind in ihm eins. Nach dieſem iſt er die Vorſtellung vom Glauben und Inhalt und Form verſchieden. Es wird dann unterſchieden zwiſchen den einzelnen Ausſprüchen und dem Ganzen des Glaubens. Auf ähnliche Weiſe wird der Werth des Glaubens nach Inhalt und Form beſtimmt, der ſubjective und objective Werth, oder die zeitliche Beziehung und die abſolute, ewige Wahrheit des bibliſchen Glaubens unterſchieden. Es werden die Gegenſätze des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, des Natürlichen und Vernünftigen im Glauben, endlich der Gegenſatz des Glaubens und Wiſſens erörtert und aufgelöſt, und dem Ausleger zugemuthet, durch alle Gegenſätze hindurch, unterſcheidend und wieder vereinigend, zur abſoluten Erkenntniß des an und für ſich Wahren im Glauben der Bibel aufzuſteigen und ſo die hermeneutiſche Forſchung zu vollenden.

Der zweite Abſchnitt erörtert nach derſelben Methode die Elemente, Formen und Geſetze der Darſtellung des Glaubens, welche in ihrer Einheit mit der Forſchung die äußere Erforſchung, ſo wie hinwiederum die Erforſchung die innere Darſtellung genannt wird. Die allgemeine Aufgabe oder das Grundgeſetz iſt die Treue der Darſtellung des Glaubens. Die Hauptarten der Darſtellung ſind die wiſſenſchaftlich-geſchichtliche, die wiſſenſchaftlich-ſpeculative (Dogmatik, oder die Darſtellung des Glaubens als Wiſſenſchaft), und die wiſſenſchaftlich-populäre. Die Hauptformen der wiſſenſchaftlich-geſchichtlichen Darſtellung (der exegeti-

ſchen im engeren Sinne) ſind 1) die allharmoniſche, nach der man den bibliſchen Glauben in ſeiner urſprünglichen Lebendigkeit ſich ſelbſt ausſprechen läßt, ohne allen Notenapparat, — nicht in Paraphraſen, — welche ſich zu jener Form, wie zum verweſenden Leichname der vollebendige Körper, verhalten; 2) die affirmative Form, welche mit voller Gewißheit den bibliſchen Glauben in ſeinem objectiven Weſen darſtellt, und nichts weiß von bloßen Anſichten der bibliſchen Schriftſteller und der Ausleger, welches alles ſammt dem bloßen Zweifel der niederen Stufe der bloßen Vorſtellung angehöre; endlich 3) die kurze, anmuthige und klare Form. Alle dieſe Formen aber ſind in der wirklichen Form vereinigt und nur die weſentlichen Momente ihrer Richtigkeit.

Ich glaube, die Hauptmomente des Werkes in der Kürze dargeſtellt zu haben. Ich geſtehe, wegen der mir ungeläufigen philoſophiſchen Schulſprache, welche darin herrſcht, manches nicht verſtanden zu haben. Den Freunden der hegelſchen Schule, an welche die Schrift ſich bewußt oder unbewußt anſchließt, wird alles verſtändlicher ſeyn. Dieſen muß ich auch überlaſſen, den Werth der Schrift für die Entwicklung ihrer beſonderen theologiſchen Richtung zu beſtimmen. Diejenigen, welche dem Werke ſchon eben daraus einen Vorwurf machen, daß es die bibliſche Hermeneutik vom Standpuncte der hegelſchen Schule behandelt, thun Unrecht. Jede lebendig hervortretende philoſophiſche Richtung hat ein Recht an die Theologie, und bringt, ſofern ſie nur energiſch genug iſt, immer Gewinn.

Die Prüfung des Einzelnen iſt nicht dieſes Ortes. Wenn aber dem Draußenſtehenden ein Urtheil über das Ganze erlaubt iſt, ſo iſt das meinige kurz dieſes:

Der wiſſenſchaftliche Ernſt und der chriſtliche Geiſt, wovon das Ganze durchdrungen iſt, verdienen allgemeine Anerkennung. Auch iſt unleugbar, daß der Verf. die Wiſſenſchaft der Hermeneutik und die exegetiſche Kunſt in

ihrem lebendigen Fortſchritte erkannt hat. Er kennt die höheren theologiſchen Intereſſen und Beziehungen der Auslegung. Gewiß iſt, daß die Exegeſe nicht um ihrer ſelbſt willen da iſt, ſondern mit den übrigen theologiſchen Diſciplinen in einem unauflöslichen, organiſchen Zuſammenhange ſteht, daß namentlich in der Dogmatik, ſo wie in der Moral ihre höchſten, aber zugleich ferneren und mittelbaren Zwecke, Intereſſen oder Zielpuncte liegen. Es iſt wahr, daß die höchſte Aufgabe der Exegeſe iſt, den chriſtlichen Glauben in ſeiner vollen ewigen Wahrheit, ſeinem inneren Zuſammenhange aus der Schrift zu erkennen, und die zeitliche und ſubjective Form der bibliſchen Darſtellung von dem weſenhaften Inhalte zu unterſcheiden. Das alles wird unſrer Seits gern zugeſtanden. Aber damit ſind auch unſere Zugeſtändniſſe am Ende. Zweierlei müſſen wir dagegen ganz entſchieden tadeln und beſtreiten: Das Erſte iſt, daß der Verf. die eigenthümliche Aufgabe und Form der hermeneutiſchen Functionen, in ihrem Unterſchiede von den dogmatiſchen, nicht gehörig erkannt hat. Die Exegeſe iſt, als ein Beſonderes in der Theologie, durchaus vor und außer aller Dogmatik vorhanden, und hat in ihrer Beſonderheit, welche ja eben in der Theorie der Hermeneutik zu erörtern iſt, keine andere Aufgabe, als den heiligen Schriftkanon nach ſeinem Inhalte und in ſeiner Form hiſtoriſch zu verſtehen, und als ein reines Factum philologiſch auszulegen. Das theologiſche Moment, wodurch die Exegeſe der heil. Schrift ſich von der allgemeinen Philologie unterſcheidet und eine philologia sacra wird, iſt nur dies, daß ſie auf dem apologetiſchen Beweiſe von der Wahrheit des Chriſtenthumes überhaupt und von der Nothwendigkeit des heil. Schriftkanons insbeſondere beruhet, und das Intereſſe hat, an ihrem Theile zur Zuſtandebringung der Theologie überhaupt, insbeſondere aber der ſyſtematiſchen Theologie, weſentlich beizutragen, —

aber nicht als ein ſchon vollendetes theologiſches, namentlich dogmatiſches, ſondern als ein rein philologiſches oder hiſtoriſches Verſtändniß der heil. Schrift, welches allen weiteren Operationen der Theologie weſentlich zum Grunde liegt. Die Aufgabe, das Chriſtenthum völlig zu verſtehen, iſt die Aufgabe der geſammten Theologie, nicht der Exegeſe, die nur ein einzelnes nothwendiges Element darin iſt. Indem der Verf. die Grenzen der hermeneutiſchen Wiſſenſchaft verkennt, iſt er in Gefahr, aus ihr faſt die ganze Theologie zu machen. Es erklärt ſich daraus die Aufnahme von Unterſuchungen, welche in der Hermeneutik nicht an ihrem Orte ſind. Damit hängt ein Zweites zuſammen, was wir tadeln müſſen, nemlich die gewiſſermaßen gleichgültige und gar nicht eingehende Behandlung der, wie der Verf. ſie nennt, niederen Operationen der Exegeſe. Dieſe ſollen nach ſeiner Meinung von dem Ausleger überwunden werden. Dies kann doch verſtändiger Weiſe nur ſoviel heißen, daß der Ausleger die eigentlich philologiſchen und hiſtoriſchen Functionen mit wiſſenſchaftlicher Tüchtigkeit und Sicherheit ausüben ſoll. Aber eben hiezu ſoll die Hermeneutik die theoretiſche Anleitung geben, und ſich gar nicht ſcheuen, dabei ins Einzelne einzugehen und mit allem Fleiße die philologiſchen Operationen im Zuſammenhange zu betrachten. Was der Verf. hierüber ſagt, iſt mehr nur nebenbei, und die beſten Gedanken darüber werden bei ihm, ſo oft ſie auftauchen, durch den Strom dogmatiſcher Beziehungen und Betrachtungen gleichſam verſchlungen.

Der Hermeneutik iſt früher viel geſchadet worden dadurch, daß man der Exegeſe zu enge Grenzen ſetzte und ſie nöthigen wollte, ſich mitten in der Theologie alles theologiſchen Denkens und Intereſſes zu enthalten. Auf dem Wege, den der Verf. einſchlägt, drohet ihr die entgegengeſetzte Gefahr, ungebührlich erweitert zu werden,

und über der Theologie die Philologie als ihren charakteriſtiſchen Inhalt zu verlieren.

Sacra scriptura num eodem modo interpretanda sit quo reliquos antiquitatis libros interpretari solemus? Commentatio, quae in certamine literario a summe reverendo Theologorum ordine in Universitate Ludovico-Maximilianea Doctoris honore ornata est. Scripsit Clemens Laurentius Gratz. Campoduni 1832. 8. Sectio 1. de diversis interpretandi litteras ss. generibus; Sectio 2. de legibus, ab interpretatione reliquorum antiquitatis librorum plane alienis, quae in ss. litteris interpretandis specialiter observandae sunt. Hier wird das römiſch-katholiſche Princip nach der Beſtimmung der tridentiniſchen Synode gerechtfertigt, und zwar auf die gewöhnliche Weiſe.

2.

Zur neuteſtamentlichen Lexikographie und Grammatik gehört I. A. Henr. Tittmanni de synonymis in Novo Testamento liber secundus, post mortem auctoris edidit, alia eiusdem opuscula exegetici argumenti adiecit Guil. Becher AA. M. Lips. 1832. 8. Die Sammlung enthält folgende vier academiſche Programme Tittmanns: 1) Lexici synonymorum N. T. Cap. XI. idque ultimum vom J. 1831. Hierin werden die Synonyma *ὑποτάσσεσθαι* und *πειθαρχεῖν*, ſodann *βοηθεῖν*, *ἀντιλαμβάνεσθαι* und *ἐπιλαμβάνεσθαι*, ferner *ἐναντίοι*, *ἐχθροί*, *ἀντιδιατιθέμενοι*, *ἀντιλέγοντες*, *ἀντίδικοι*, *ἀντικείμενοι* und *ἀντιτασσόμενοι*, ferner *ἀχρεῖοι* und *ἄχρηστοι*, und endlich *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* erörtert. 2) Disputatio de loco Matth. 10, 34. 35. et Luc. 12, 49—51. Weihnachtsprogr. 1830. Das Beachtungswertheſte darin ſind die grammatiſchen Unterſuchungen über den Gebrauch und Sinn des Infinitivs in dem Satze *ἦλθον βαλεῖν πῦρ εἰς τὴν γῆν* (Tittmann meint, der Infinitiv ſtehe hier nicht *τελικῶς*, ſondern *ἐκβατικῶς*), und über das *καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη* bei Lukas

(es ſey zu überſetzen: et quid vellem, si (ignis) iam accensus esset? in dem Sinne, erat iam accensus ille ignis, quum ista diceret Dominus, neque id ipse Dominus aut mirabatur, aut factum nolebat, sed ita, ut debebat, factum intelligebat). 3 und 4) De usu particularum in N. T. Capp. 2. Zwei Programme, zu Oſtern und Pfingſten 1831. Erörtert werden hier die Partikeln ἵνα, ὅπως, (ὡς) ὥστε. Tittmann liebte die rationelle Behandlung der neuteſtam. Grammatik. Sämmtliche Programme ſind ſchätzbare Beiträge zur Förderung und Vollendung dieſer Richtung.

Siehe auch Bindſeil Erklärung der Redensart βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 410 ff.

3.

Für die Kritik des N. T. bringt weder die in Holland angefangene neue Ausgabe von Wetſteins neuem Teſtamente, noch die neue münchner Ausgabe des neuteſtamentlichen Textes von Anton Jaumann einigen Gewinn.

Das letztere Werk: Novum Testamentum Graece. Ad optimorum librorum fidem recensuit Antonius Iaumann. Gymn. Neoburgens. Rector, nec non seminar. ibid. reg. Director, cum selecta lectionum varietate. Monachii 1832. 8. täuſcht in ſofern durch ſeinen Titel, als man nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte: ad optimorum librorum fidem recensuit, eine neue Recenſion des Textes nach neuen Collationen der beſten Codices erwarten könnte. Da der Herausgeber nichts weiter gethan hat, als vorzugsweiſe nach Tittmann's Ausgabe, mit Benutzung der Ausgaben von H. Stephanus, Griesbach, Matthäi, Gratz und Knapp, und mit Berückſichtigung der lat. Vulgata irgend einen in der katholiſchen Kirche nicht anſtößigen Text zu Stande zu bringen, ſo hätte er höchſtens ſagen dürfen: ad optimarum editionum fidem recognovit. So weit mir die Vergleichung möglich geweſen iſt, ſcheint

ſowohl die Textesbeſtimmung, als auch die Auswahl der varia lectio in einem hohen Grade willkührlich gemacht zu ſeyn und dabei kein beſtimmtes kritiſches Princip zum Grunde gelegen zu haben. Indeß iſt es immer dankenswerth, wenn in der katholiſchen Kirche durch wohlfeile Ausgaben für die Verbreitung des Grundtextes geſorgt wird.

Das holländiſche Werk führt den Titel: Novum Testamentum Graecum — — opera et studio I. I. Wetstenii. Tom. I. continens quatuor evangelia. Editio altera aucta et emendata curante Iohanne Anthonio (Ioanne Antonio) Lotze (in Amſterdam). Rotterodami ex officina Allartiana. 1831. 4. Das erſte Heft dieſes erſten Bandes, zugleich Ankündigung des Unternehmens, enthält nur die Prolegomena des erſten Theiles, und aus dem zweiten Theile des wetſteinſchen Werkes die animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae, das eine wie das andere mit den Anmerkungen von Semler (aus deſſen Ausgaben der wetſteinſchen Prolegomena und libelli ad crisin et interpret. N. T.) und den eigenen des Herausgebers.

Man fragt, wozu das Unternehmen? Das wetſteinſche Werk iſt ſelten und doch immer noch ſehr brauchbar, dem gelehrten Exegeten und Kritiker unentbehrlich. Die Prolegomena freilich und die libelli ad crisin et interpret. ſind durch Semlers Ausgaben noch überall leicht zu haben. Aber die varia lectio und der exegetiſche Commentarius ſind nur in dem Werke ſelbſt zu finden, und dieſes kann nicht ein Jeder haben. Allein es fragt ſich, ob es rathſam ſey, das ganze Werk, auch mit ſeinem unbrauchbaren textus receptus, neu abdrucken zu laſſen? Die wetſteinſche varia lectio iſt verbraucht, und in die neuen, vollſtändigeren Sammlungen übergegangen. Was Griesbach und andere nicht aufgenommen haben, iſt auch wenig beachtungswerth, und wenn daran gelegen iſt, ſo genügt es, das Ausgelaſſene in einer wohlfeilen Ausgabe

zu ſammeln. Das Wichtigſte, noch jetzt Brauchbare im wetſteinſchen Werke iſt der exegetiſche Apparat. Der Verf. will ihn ganz abdrucken laſſen. Das iſt recht gut, aber das gegenwärtige Bedürfniß verlangt mehr, verlangt eine gut geordnete Sammlung und verſtändige Auswahl ſämmtlicher Obſervationen aus den Claſſikern und den Rabbinen, und eine Fortſetzung und Vermehrung derſelben. Es iſt ſchwer zu ſagen, was ſich der Herausgeber bei ſeinem Unternehmen Zweckvolles gedacht hat. Er beſchneidet die wetſteinſchen Prolegomena, läßt weg, was Wetſtein über ſeine Geſchichte in Baſel nach des Herausgebers *Anſicht* Leidenſchaftliches geſchrieben hat. Aber gerade dies gehört zur Geſchichte und Kenntniß der perſönlichen Seite des wetſteinſchen Werkes, und kein Freund der Litteratur wird ſich dergleichen gern nehmen laſſen. Der Herausgeber gebraucht die Prolegomena und animadvers. als Text für Semlers und ſeine eigenen kritiſchen Obſervationen; er verbeſſert, ergänzt Wetſtein aus dem, was die neueren Forſchungen Richtigeres und Vollſtändigeres gebracht haben. Aber wer Wetſtein gebraucht, weiß, daß die Kritik über ihn hinaus iſt, und wer den gegenwärtigen Standpunct der Kritik will kennen lernen, greift lieber nach Werken, die ihn vollſtändiger und authentiſcher belehren, als des Herausgebers doch immer nur fragmentariſche Nachträge. Wozu alſo das Unternehmen? Es iſt überhaupt mißlich, Werke, die nicht mehr völlig im Leben und Gebrauch der Zeit ſind, wieder abdrucken zu laſſen. Wir wollen vorwärts, nicht rückwärts; und bei dem Vorwärts iſt es gut, ſo behende und durch verbrauchtes und unbrauchbares Gepäck aus der Vergangenheit ſo wenig behindert als möglich zu ſeyn. Endlich aber müſſen wir beklagen, daß der Herausgeber durch die höchſt fehlerhafte Latinität ſeinen Beruf zur Herausgabe eines kritiſchen Werkes ſehr ſchlecht beurkundet hat. Es iſt ärgerlich, alle Augenblicke auf Schnitzer zu ſtoßen. Man ſehe

beſonders die Vorrede. Es ſind meiſt Verſehen, welche keine Entſchuldigung mit Setzer und Corrector zulaſſen.

Ein Gewinn für die Kritik iſt Rettigs Recenſion des lachmannſchen N. Teſtaments in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 861 ff.

4.

Die Erſcheinung von zwei lateiniſchen und zwei deutſchen Ueberſetzungen des N. T. veranlaßt mich zu folgenden Bemerkungen.

Es kommt wohl vor, daß man dieſen Zweig der exegetiſchen Kunſt geringer achtet, als die anderen. Aber dies iſt Unrecht.

Die vollkommene Ueberſetzung iſt die Vollendung der exegetiſchen Kunſt. Sie ſetzt alle Functionen der exegetiſchen Forſchung voraus, iſt die Bewährung derſelben, und zugleich die reinſte und objectivſte Form der exegetiſchen Darſtellung. Wer das N. T. nicht richtig überſetzen kann, hat es auch nicht wahrhaft verſtanden.

Außer dieſem rein wiſſenſchaftlichen Werth und Zweck hat die Ueberſetzung noch einen kirchlich-practiſchen. Dies gilt freilich nur von der deutſchen. Denn an der lateiniſchen hat wenigſtens die kirchliche Praxis der proteſtantiſchen Kirche kein unmittelbares Intereſſe. Sie dient nur der theologiſchen Wiſſenſchaft, ſofern ſie noch lateiniſch redet. Ihr Hauptzweck iſt, zur exegetiſchen Forſchung in lateiniſchen Commentarien die entſprechende Form der Ueberſetzung zu geben. Iſt der Gebrauch der lateiniſchen Sprache in der Theologie eine heilſame Zucht und Uebung des Geiſtes, iſt die lateiniſche Sprache als Sprache eines allgemeineren Gelehrtenverkehrs zur Zeit noch unentbehrlich, ſo dürfen auch lateiniſche Ueberſetzungen der Bibel nicht fehlen. Bei den deutſchen Ueberſetzungen kommt aber ganz beſonders in Betracht, daß die evangeliſche Kirche ſie von der Wiſſenſchaft verlangt als fortſchreitende, im-

mer reinere Darſtellung der exegetiſchen Forſchung für das Volk, und, was damit zuſammenhängt, als nothwendige Ergänzung und Vollendung der lutherſchen Kirchenüberſetzung. Eben hierin liegt meines Erachtens der Hauptgrund, warum jede neue deutſche Ueberſetzung ſich ſo viel als möglich an die lutherſche anſchließen muß.

Um von den neueſten deutſchen Ueberſetzungen zuerſt zu ſprechen, ſo hat ſowohl Dr. Böckel: das Neue Teſtament überſetzt, und mit kurzen Erläuterungen und einem hiſtoriſchen Regiſter. Altona 1832. 8., als auch Dr. de Wette im dritten Theile ſeiner Bibelüberſetzung (die heilige Schrift des Alten und Neuen Teſtaments, zweite umgearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1832. 8.), der die Bücher des N. T. enthält, — ſich ſoviel als möglich an den Geiſt und Ton der lutherſchen Ueberſetzung anzuſchließen geſucht. Es thut dies jeder auf ſeine Weiſe, und es iſt ſehr natürlich, daß es dem einen hier, dem andern dort beſſer gelingt, beizubehalten, leiſe oder ſtark zu ändern. Die Ueberſetzung von Dr. de Wette iſt in dieſer neuen Ausgabe ganz allein von ihm; alſo auch in Einem Geiſte und aus Einem Stücke. Sie unterſcheidet ſich von der von Dr. Böckel äußerlich durch Andeutung der vornehmſten varia lectio nach Griesbach, und auswählende Angabe verſchiedener Auslegungen. Dr. Böckel hat ſeine Ueberſetzung für das Volk durch kurze Erläuterungen und ein hiſtoriſches Regiſter brauchbarer zu machen geſucht. Dies iſt ſehr dankenswerth. Der Verf. bereut jetzt die Kürze der Anmerkungen. Aber eben die Kürze bewahrt vor dem Einmiſchen ſubjectiver Erklärungen, welche dem Leſer zu ſehr vorgreifen. Entweder ganz kurze Anmerkungen — oder ganz ausführliche Erörterungen und Entwicklungen, ein Mittleres ſcheint weniger rathſam.

Die beiden lateiniſchen Ueberſetzungen (zugleich neue Handausgaben des griechiſchen Textes) ſind: Novum Te-

stamentum Graece, nova versione latina donatum, ad optimas recensiones expressum, selectis variis lectionibus perpetuoque librorum argumento instructum, addita tertia Pauli ad Corinthios epistola, edidit M. Fr. Aug. Adolph. Naebe, Doct. Priv. in Academia Lips. Lips. 1832. 8. und Novum Testamentum Graece et Latine. Ex recensione Knappiana, adiectis variis Griesbachii et Lachmanni lectionibus. Edidit Adolfus Goeschen, verbi divini ad aedem Ergastuli Cellensis minister. Praefatus est Fridericus Lücke Dr. Lips. 1832. 8.

Bei der erſteren fragt man, wozu der apokryphiſche Anhang? Der Verf. kann die Abſicht nicht haben, dem apokryphiſchen Machwerke irgend ein Anſehen zu verſchaffen. Er ſagt, er habe es gethan, ut curiosis harum rerum lectoribus satisfieret. Aber dafür ſind die Schriften von Whiſton, Rink und andern. Beide Ueberſetzer beabſichtigen eine Ueberſetzung im ſtrengeren Sinne. Die von Göſchen hält ſich daran mit faſt zu ſtrenger Conſequenz, und wird dadurch zuweilen unlateiniſch und unverſtändlich. Ueberhaupt wäre derſelben etwas mehr Rundung und Leichtigkeit des Styles zu wünſchen geweſen. Hie und da ſtößt man auf beſonders gewählte Ausdrücke, welche den bibliſchen Begriff dunkel machen. Wozu zum Beiſpiel *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* durch Ioannis patefactio überſetzt? Das gewöhnliche, gleichſam techniſch gewordene revelatio wäre klarer und richtiger geweſen. Luk. 17, 2. ſcheint der Verfaſſer das *μύλος ὀνικός* in ſeiner Zweideutigkeit haben ausdrücken wollen. Aber iſt mola asiuaria auch zweideutig? Auch ſcheint die Conſtruction dieſer Stelle: si mola asinaria collo eius circumposita sit, atque deiectus sit u. ſ. w. dem Originale zu ängſtlich nachgebildet und doch nicht genau. Im Original iſt das Präſens. Die Collationen des knappiſchen Textes (der nur nicht recensio, ſondern in Erinnerung an Knapps Praefatio pag. 4. recognitio hätte genannt werden ſollen) machen

die Ausgabe auch für den brauchbar, der die Ueberſetzung, welche beſcheiden und bequem unter dem Texte ſteht, nicht berückſichtigt. Die angehängten chronologiſchen Tabellen von der Geburt Chriſti an bis zum Tode des Apoſtels Johannes ſind um ſo dankenswerther, da ſie ſynchroniſtiſch ſind. Die Rubriken ſind: Imperatores Romani, Principes Iudaeorum, Procuratores Romani, Pontifices maximi, Acta Christi et Apostolorum. Scripta Apostolorum. Was die letztere Rubrik betrifft, ſo hätte der Verf. bei Briefen, wie 1 Timoth., Jacobi, Judä, Johannis die Abfaſſungszeit entſchiedener als unbeſtimmbar bezeichnen ſollen. Vergl. des Verf. Bemerkungen zur Chronologie des neuen Teſtaments in den theologiſchen Studien und Kritiken 1831. S. 701 ff.

5.

Unter dieſer Nummer faſſen wir zuſammen Commentarien und Paraphraſen, Einleitungsſchriften über einzelne Bücher, und Diſſertationen über einzelne Stellen des N. T.

Von Dr. Paulus exegetiſchem Handbuche über die drei erſten Evangelien ſind erſchienen der zweite Theil und von dem dritten die erſte Abtheilung. Heidelb. 1831 und 1832. 8. Bis zur Leidensgeſchichte. S. Ueberſicht in den theol. Studien und Kritiken 1831. S. 905 ff. Der Verf. nimmt in dieſen Theilen nicht ſelten auf Olshauſens Commentar polemiſche Rückſicht.

H. A. W. Meyers (Paſtors zu Harſte bei Göttingen) Kritiſch exegetiſcher Commentar über das Neue Teſtament, erſte Abtheilung, die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas umfaſſend, (als erſte Abtheilung des zweiten Theiles von dem früher ſchon angezeigten Werke: Das Neue Teſtament Griechiſch nach den beſten Hülfsmitteln kritiſch revidirt, und einer neuen

deutſchen Ueberſetzung und einem kritiſchen und exegetiſchen Commentare,) Göttingen 1832. 8.

In der Form kurzer Scholien wird der Text kritiſch, grammatiſch, hiſtoriſch erläutert. Der Verf. benutzt mit ſelbſtſtändigem Geiſte und gebildetem exegetiſchem Urtheile die beſten älteren und neueren exegetiſchen Werke, auch die griechiſchen Interpreten, beſonders Euthymius; dabei läßt er es im Einzelnen nicht an eigenthümlichen und neuen Auffaſſungen fehlen. Die Darſtellung iſt klar und einfach, und das Werk beſonders Jüngeren um ſo mehr zu empfehlen, da es zum Studium und Gebrauch größerer exegetiſcher Werke und des geſammten exegetiſchen und kritiſchen Apparats verſtändig anleitet und zu eigenem Nachdenken anregt.

In der Vorrede erklärt ſich der Verf., ſofern davon in der Exegeſe die Rede ſeyn kann, zum Syſteme des bibliſchen Rationalismus. Was er darunter zu verſtehen ſcheint, iſt am Ende die Denkweiſe jedes verſtändigen Theologen. Der Name iſt nicht glücklich gewählt, er iſt aber auch dem Verf. ſelbſt gleichgültig. Aber, wenn der Verfaſſer den Schluß aufſtellt, „daß, wenn es unbeſtritten ſey, daß die Gottheit nicht bloß auf das Phyſiſche, ſondern auch auf das Pſychiſche fortwährend einwirke, auf das letztere aber, weil der Menſch ein freies Weſen ſey, nur nach dem Grade der Receptivität des geiſtigen Individuums, auch unzweifelhaft ſeyn müſſe, daß die Offenbarung nichts anderes ſey, als ein Product der Vernunft, deren Producität (?) durch das geiſtige Einwirken der Gottheit nach Maaßſtabe der Empfänglichkeit geſteigert war": ſo iſt der Vorderſatz gewiß richtig, aber die Folgerung falſch. Es folgt nur, daß die Offenbarung Gottes in ihrer geſchichtlichen Erſcheinung dem jedesmaligen Grade der vernünftigen Empfänglichkeit entſpreche. Der Verf. verwechſelt das cauſale, conſtitutive Princip der Offenbarung, die allemal die Kraft Gottes iſt, der ſich nur durch ſich ſelber offenbaren kann, mit der organiſchen und aller-

dings auch kritiſchen Kraft des empfangenden Menſchengeiſtes, der, wenn er die Kriterien der wahren und falſchen Offenbarung nicht in ſich hätte, niemals vor Täuſchung und Verwechſelung ſicher ſeyn könnte. Aber folgt daraus, daß ich z. B. ein gutes Gedicht von einem ſchlechten zu unterſcheiden vermag, daß ich auch ſofort ein gutes Gedicht zu machen im Stande bin, oder gar das gute gemacht habe? — Dies nur nebenbei, um dem achtbaren Verf. bemerklich zu machen, daß ſich der große Streit der Zeit auf die Weiſe nicht abmachen läßt. Lieber hören wir den Verf. in dem Nachtrage über die Leſeart *οὐ* Matth. 24, 2. disputiren. Was er, im Falle *οὐ* für echt gehalten wird, gegen die fragende Stellung des Satzes ſagt, ſcheint auch mir richtig. Aber, wenn er die Buchſtaben *ov* als urſprüngliche Schreibart beibehaltend daraus das locale *οὖ* macht, und den Zuſammenhang und Sinn ſo angiebt: „Wo Ihr dieſes alles (befindlich) ſehet, — wahrlich ich ſage Euch, hier wird kein Stein auf dem andern bleiben u. ſ. w.": ſo trage ich Bedenken beizuſtimmen, einmal, weil ſo der Gedanke im höchſten Grade müſſig ſcheint, ſodann weil bei Matthäus das *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* ſonſt nie als Zwiſchenſatz vorkommt, ſondern als Anfang eines Satzes und zwar als ein ſehr ſtark intonirender, endlich, weil *οὖ* wohl ſchwerlich mit folgendem *ὧδε* ſtatt des regelmäßigen *ἐκεῖ* vorkommen möchte. —

Ueber einzelne Stellen in den drei erſten Evangelien ſiehe: Ueber Matth. 2, 23. Dr. Gieſelers Abhandlung Stud. und Krit. 1831. S. 588 ff., dem ich völlig beiſtimme, über die Verſuchungsgeſchichte Uſteri's Beitrag zur Erklärung derſelben in den Studien und Kritiken 1832. S. 768 ff., über Matth. 5, 3 — 5 Tholucks Abhandlung über den Mangel an Uebereinſtimmung unter den Auslegern des N. T. ebendaſ. S. 325 ff. und über die Parabel vom ungerechten Haushalter Zyro's Abhandlung in den Stud. und Krit. 1831. S. 776 ff.

Zur Kritik über das Evangelium des Matthäus insbeſondere gehören: Recentiores de authentia Evangelii Matthaei quaestiones recensentur et diiudicantur, simulque exponitur ratio earum quaestionum apologetica. Scripsit Rud. Ernest. Klener, Gottingensis. Gotting. 1832. 4., eine von der hieſigen theol. Facultät gekrönte Preisſchrift, und: Ueber den Urſprung des erſten kanoniſchen Evangeliums. Eine kritiſche Abhandlung von Fr. Ludwig Sieffert, der Philoſophie und Theologie Doctor und der letzteren außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Königsberg. Königsberg 1832. 8.

Es war vorauszuſehen, daß die etwa ſeit einem Jahrzehend angeregten Zweifel über die Authentie des heutigen griechiſchen Matthäus zu einer Reihe von Unterſuchungen für und wider, und am Ende zu dem immer allgemeiner anerkannten Reſultate führen würden, daß die im engern Sinne des Wortes apoſtoliſche Authentie des heutigen griechiſchen Matthäus aufzugeben ſey. Als die hieſige theol. Facultät die oben bezeichnete Preisfrage ſtellte, war die betreffende Litteratur ſchon ziemlich angewachſen, aber noch ſehr zerſtreuet. Man wünſchte eine klare und genaue Ueberſicht der bisherigen Unterſuchungen und eine kurze Beurtheilung derſelben. Der Verf. der gekrönten Preisſchrift hat nach dem Maaße ſeiner Kraft nicht nur dieſen Theil ſeiner Aufgabe ſehr verſtändig gelöſt, ſondern auch die Frage über das apologetiſche Moment der Unterſuchung richtig beantwortet. Das Reſultat iſt kurz dieſes, der Apoſtel Matthäus kann der Verfaſſer des heutigen griechiſchen Matthäus nicht ſeyn. Wenn auf die Weiſe die unmittelbare apoſtoliſche Authentie des Evangeliums und ſomit der bisher behauptete höchſte Grad kanoniſcher Auctorität aufgegeben werden muß, ſo fallen beide doch nur bis auf den Punct, auf welchem Lukas und Markus ſtehen. Dies iſt von der einen Seite allerdings ein Verluſt, von der andern

aber iſt es ein Gewinn für die ſynoptiſche Kritik, welche, wenn Matthäus auf einer Linie mit Markus und Lukas ſteht, leichter und ſicherer operiren kann, und kein Hinderniß mehr findet, den hie und da unleugbaren Vorzug der Relationen bei Lukas oder Markus unbefangen anzuerkennen.

Zu demſelbigen Reſultate führt die Unterſuchung von Sieffert. Die Abhandlung gehört zu den ausgezeichnetſten auf dieſem Gebiete, auch in ſofern, als ſie mit dem innigſten chriſtlichen Intereſſe große Unbefangenheit der kritiſchen Forſchung verbindet. Was in der Vorrede über Recht und Grund der freien kritiſchen Forſchung geſagt wird, iſt mir aus der Seele geſchrieben, und ein erfreuliches Zeichen der zunehmenden Ausgleichung falſcher Gegenſätze in der Theologie. Nachdem der Verf. die neuere kritiſche Litteratur über Matthäus kurz berührt und die Nothwendigkeit einer vollſtändigen Erörterung des kritiſchen Problems gezeigt hat, prüft er zuerſt die Zeugniſſe der Tradition über den Urſprung des Evangeliums. Das Reſultat iſt, „daß das heutige griechiſche Evangelium nicht unmittelbar von dem Apoſtel Matthäus herrühre, daß es indeſſen mit dem allgemein bezeugten aramäiſchen Evangelium des Matthäus in einem nahen Verhältniſſe geſtanden habe.“ Dann folgt die innere exegetiſche Kritik, deren Reſultat iſt, daß das heutige Evangelium von keinem Apoſtel, als unmittelbarem Zeugen des Lebens Jeſu, geſchrieben ſeyn könne. Der Schluß der Unterſuchung ſucht das Verhältniß des heutigen griechiſchen Matthäus zu dem urſprünglichen aramäiſchen näher zu beſtimmen. Am wahrſcheinlichſten ſey das erſtere als eine Erweiterung eines im Weſentlichen unverſehrt erhaltenen apoſtoliſchen Textes anzuſehen, der aber nicht mehr nachgewieſen werden könne. —

Wir ſtimmen dem Verf. faſt in allen Puncten bei. Aber wenn er meint, Cap. 9, 9 ff. ſey von dem unbekannten Sammler die Berufungsgeſchichte des Zöllners Levi,

welche Lukas und Markus erzählen, mit der Berufung des Zöllners und nachherigen Apoſtels Matthäus verwechſelt worden, ſo ſcheint uns dies zu kühn. Es iſt viel leichter anzunehmen, daß Matthäus auch Levi geheißen habe, als daß die Berufungen beider Männer bis zur Verwechſelung gleich geweſen ſeyen. — Herr Sieffert bekennt ſich zu denen, welche behaupten, daß Jeſus nach Johannes das Herrenmahl einen Tag vor dem damaligen erſten Paſchatage gehalten habe, und die drei erſten Evangelien über den Tag jener Feier und den Todestag Chriſti im Irrthum ſeyen. Bei einem ſo ſchwierigen Probleme iſt nie allgemeine Uebereinſtimmung zu erwarten. Es iſt dies ein Fall, wo die Verſchiedenheit ſubjectiver Standpuncte in der Forſchung ihr Recht behauptet. Wer anders meint, als der Verf., iſt darum noch nicht befangen. Wenn ich eine exegetiſche Ausgleichung der Differenz auf Seiten des Johannes verſucht habe, ſo hat dieſer Verſuch eben ſo viel Recht, als die entſchloſſene Kühnheit derer, welche die Differenz für unauflöslich halten und die Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien in dieſem Stücke daran geben. Jener Verſuch beruhet auf der wohlbegründeten Vorausſetzung, daß ein Irrthum der vulgären evangeliſchen Tradition, die unſren drei erſten Evv. zum Grunde liegt, über einen ſo allgemein intereſſanten, und gewiß ſehr früh viel beſprochenen Punct, wie der Tag des Herrenmahles und der Todestag Chriſti, nicht wahrſcheinlich ſey. Es werden viele mit mir dieſes gute Vorurtheil für die drei erſten Evangelien theilen, und wenn ich ſage, daß man auch in der Schätzung des johanneiſchen Evangeliums zu weit gehen könne, ſo iſt dieſe vorſichtige Rede bei mir gewiß unverfänglich.

Herr Dr. Schleiermacher hat in dieſer Zeitſchrift (1832 Heft 4. N. 1.) die Kritik der Evv. des Matthäus und Markus mit einem neuen Verſuch über das bekannte Zeugniß

des Papias bei Euſebius K. G. 3, 39. bereichert a). Die bekannten Worte: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος* ſollen den Sinn haben, daß Matthäus Reden Chriſti zuſammengeſchrieben habe und zwar in hebräiſcher Sprache; nachher aber habe ein Jeder, ſo gut er vermochte, dieſe Schrift erläutert, d. h. insbeſondere zu den Reden und Aeußerungen Chriſti die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe hinzugefügt, unter denen ſie geſprochen ſeyen.

Eine ſolche *ἑρμηνεία* ſey eben unſer griechiſcher Matthäus, wenigſtens zum Theil, und es laſſe ſich dieſe Entſtehungsart deſſelben theilweiſe exegetiſch nachweiſen. — Auf ähnliche Weiſe wird das Zeugniß über die Schrift des Markus erklärt, und zwar ſo, daß die Schrift, welche Papias oder der Presbyter, von dem er die Nachricht hatte, als eine ſchriftliche Abfaſſung der Predigt des Petrus beſchreibt, nicht unſer heutiges Markusevangelium ſelbſt, ſondern nur deſſen Grundlage ſey. Jene Schrift ſey ein Werk des Markus, des Hermeneuten des Petrus, unſer Evangelium dieſes Namens aber die Sammlung eines unbekannten Mannes, der auch wohl mehr benutzt habe, als die Sammlung jenes Dolmetſchers Petri.

Ich bin mit dem Grundgedanken der ſchleierm. Anſicht von dem Urſprunge unſrer drei erſten Evv. im Allgemeinen völlig einverſtanden. Aber ich zweifle, ob insbeſondre die Stelle des Papias über Matthäus ſo Beſtimmtes zu Gunſten jener Anſicht ausſagt. Die Frage iſt wohl ſehr natürlich: wie hat Euſebius, der den ganzen Papias im Zuſammenhange vor ſich hatte, jene Stellen genommen und verſtanden? Daß er das Zeugniß über Markus von

a) In der Regel werde ich die exegetiſchen Abhandlungen in unſerer Zeitſchrift nur an ihrem Orte anzeigen. Ich mache aber hier eine Ausnahme, um dem verehrten Freunde meine Bedenklichkeiten gegen ſeine Anſicht mitzutheilen.

dem heutigen Evangelium des Markus verſtand, zeigen die Worte, womit er es einleitet: *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων.* Wenn er nachher ſagt: *περὶ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται*, ſo ſcheint er in den folgenden Worten des Papias um ſo mehr nur ein Zeugniß über das, was ihm als Matthäusevangelium galt, gefunden zu haben, als er mit den Meiſten der Meinung war, daß unſer heutiger Matthäus eine griechiſche Ueberſetzung des aramäiſchen ſey. Indeß Euſebius kann ſich irren, und es wäre nicht das einzige Mal, daß er Stellen älterer Väter falſch verſtanden, oder nicht genau genug unterſucht hätte. Rechtfertigt ſich alſo die Auslegung des Euſebius nicht durch die Stellen ſelbſt, ſo iſt ſie eben falſch. Allein, wenn wir die Stelle über Matthäus mit den Worten des Papias über Markus im Zuſammenhange betrachten, ſo ergiebt ſich, daß Papias, wie er das Markusevangelium als eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* bezeichnet, ohne damit zu meinen, daß dieſe *σύνταξις* nur aus Reden Jeſu beſtanden habe, denn er ſagt ja vorher ausdrücklich, daß daſſelbe ſowohl *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ λεχθέντα*, als *πραχθέντα* enthalten habe, eben ſo auch das Evangelium des Matthäus in hebräiſcher Sprache a potiori ein *σύγγραμμα τῶν λογίων (κυριακῶν)* nennt, ohne daran zu denken, daß die Schrift, die er meint, nichts weiter enthalten habe als Reden ohne hiſtoriſche Unter- und Zwiſchenlage. Ich würde mich keinen Augenblick bedenken, z. B. das Evangelium des Johannes ein *σύγγραμμα τῶν κυριακῶν λογίων* zu nennen, und Niemand würde glauben, daß ich die von Johannes erzählten äußeren hiſtoriſchen Verknüpfungen nicht mitmeinte. Bei dieſer uns allerdings nicht ſehr geläufigen Bezeichnung der Evangelien darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß Papias, oder vielmehr der Presbyter, dem er folgte, die nachher herrſchend gewordene Bezeich-

nung durch εὐαγγέλιον noch nicht kannte. — Nennt nicht auch Lukas 1, 4. den Inhalt ſeines Evangeliums die λόγοι, in denen Theophilus unterrichtet war? — Ich gebe zu, daß ἡρμήνευσε an ſich von Erklärungen und auslegenden Erweiterungen verſtanden werden kann. Aber wenn doch ein Gegenſatz wie ἑβραΐδι διαλέκτῳ vorhergeht, ſo ſcheint natürlicher, das ἡρμήνευσε hierauf, als auf συνεγράψατο zu beziehen. So oft die Alten von dem hebräiſchen Matthäus ſprechen, haben ſie den Gegenſatz des griechiſchen im Sinne. Und wenn Hieronymus de vir. ill. 3. ſagt, Matthäus habe ſein Evangelium in Judäa für die Judenchriſten hebräiſch geſchrieben, — quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, ſo ſcheint er dies nicht ohne Rückſicht auf die Stelle des Papias bei Euſebius, die er gewiß kannte, geſchrieben zu haben. Wollte Papias ſagen, was er nach Schl. geſagt hat, ſo lagen andere Ausdrücke, wie ἀναπληροῦν und dergl. viel näher. Ja ich glaube gar nicht, daß Papias in dieſem Falle das ἑβραΐδι διαλέκτῳ ſo hervorgehoben hätte, und mit dem jedenfalls ſehr unbeſtimmten und zweideutigen ἡρμήνευσε und der in der That überkurzen Rede überhaupt abgekommen wäre. Warum ſperrt man ſich gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle, welche den guten hiſtoriſchen Sinn giebt, daß es zur Zeit des Papias oder des Presbyter Johannes noch keine ſtehende griechiſche Ueberſetzung und meinetwegen auch Ueberarbeitung des hebräiſchen Matthäus gegeben habe? Daß vor unſern drei erſten Evangelien verſchiedene griechiſche Bearbeitungen der hebräiſchen Evangelientradition vorhanden geweſen, bezeugen ſelbſt unſere Evangelien in den Abſchnitten, die ſie mit einander gemein haben.

Was die Stelle über Markus betrifft, ſo geſtehe ich, daß mir die Beſchreibung, welche der Presbyter von der Schrift des Markus macht, nichts zu enthalten ſcheint, was auf den heutigen Markus nicht im Weſentlichen paßte.

Das οὐ μέν τοι τάξει, und das ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν ſchickt ſich auch zu dem jetzigen Markus. Dem κατὰ Μάρκον kann ich die Bedeutung, welche Dr. Schleiermacher zu Gunſten ſeiner Anſicht annimmt, nicht geben. Es ſcheint mir ausgemacht, daß die Alten, indem ſie die Evangelien mit κατά überſchrieben, an nichts als den Verfaſſer derſelben gedacht haben. Die Ueberſchrift des johanneiſchen Evang. ſetzt dies außer Zweifel. Aber unſtreitig iſt das Markusevangelium, wenn es ſo entſtanden iſt, wie in jener Stelle des Papias angegeben wird, in ſeinem Verhältniſſe zu Matthäus und Lukas ein noch nicht gelöſtes Räthſel. Ich bin bisher immer mehr geneigt geweſen, der Tradition des Papias einiges von ihrem Glauben zu entziehen, nemlich was das Verhältniß des Ev. zu Petrus betrifft. Doch geſtehe ich, daß ich damit gar noch nicht auf dem Reinen bin, und Dr. Schleiermachers Vermuthung gern annehmen würde, wenn ich mich überzeugen könnte, daß zu Papias Zeit das Ev. des Markus nur erſt in ſeiner Grundlage, ſeiner Embryonengeſtalt, vorhanden geweſen iſt.

Ueber das Evangelium des Johannes haben wir einen neuen apologetiſchen Verſuch bekommen an der von der haager Geſellſchaft zur Vertheidigung des Chriſtenthums gekrönten Preisſchrift von C. Victor Hauff: die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums Johannis, mit Rückſicht auf neuere Einwendungen, für Wahrheit ſuchende Bibelfreunde. Nürnberg 1831. 8.

Die Preisfrage verlangte im Intereſſe für die Kirche eine populäre Schrift, wodurch ungelehrte Freunde der Bibel wegen der in Anſpruch genommenen Authentie eines ſo theuren Schatzes des apoſtoliſchen Alterthumes auf die überzeugendſte Art beruhigt werden könnten. In dieſem Sinne iſt die Schrift von dem in der theol. Litteratur bereits rühmlichſt bekannten Verf. gearbeitet und wahrhaft

preiswürdig. Die Angriffe auf die Aechtheit des johanneiſchen Evang. werden mit Ruhe und Klarheit vorgelegt und widerlegt. Bei allem Intereſſe an dem Ev. des Joh. wird doch die zweifelnde angreifende Kritik der Neueren vor dem Volke nicht verläſtert, und obwohl nicht verkannt wird, daß ſie einem Theile nach aus gewiſſen Schwächen und Einſeitigkeiten hervorgegangen iſt, ſo wird doch auch gezeigt, wie redliche, Wahrheit liebende Forſchung den Zweifel nicht umgehen könne, und wie Angriff und Zweifel, je freier ſie hervortreten können, deſto nützlicher ſeyen und zu größerer Gewißheit und Sicherheit des Glaubens führen. Die Vertheidigung enthält nichts Neues, über manches denkt Ref. anders, aber das hindert ihn nicht, die Schrift als eine wohlgerathene und brauchbare dem chriſtlichen Volke zu empfehlen.

Einen ſehr verſtändigen und dankenswerthen Anfang zur Erörterung des dem Johannes eigenthümlichen Lehrbegriffs macht die Schrift von Theodor Holm, Verſuch einer kurzen Darſtellung der Lehre des Apoſtels Johannes. Lüneburg, 1832. 8. Solche Verſuche bedürfen keiner weiteren Rechtfertigung, ſie ſind in der weiteren Entwicklung der bibliſchen Theologie nothwendig. Der Verf. beſchränkt vielleicht etwas zu vorſichtig ſein Quellengebiet auf den Prolog des Evangeliums und die Briefe. Daß er die Apokalypſe ausſchließt, geſchieht mit gutem Rechte. Aber, was das Evangelium betrifft, ſo iſt bei aller Unmittelbarkeit des Zeugniſſes unverkennbar, daß Johannes in einer beſonderen, ſubjectiven Auffaſſung begriffen iſt. Würde ſonſt zwiſchen den Reden Chriſti im Evangelium und den Briefen eine ſo auffallende Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks Statt finden? Eben die eigenthümliche Art, wie Johannes Chriſtum in ſeinem Evangelium darſtellt, wie er die Reden und Thaten Chriſti auswählt und componirt, — iſt als ein beſonderes Moment in dem Lehrbegriffe des Apoſtels zu betrachten.

Aber noch in einer andern, mehr unmittelbaren Art hätte das Evangelium Quelle für die Darſtellung des Verf. ſeyn können. Johannes durchwebt ſeine Geſchichte an einigen Stellen mit ſeinen Betrachtungen, Cap. 2, 21. 22. 3, 32 ff. (?) 12, 37 ff. Dieſe Stellen ſind gleich dem Prolog zu achten, und waren von dem Verf. zu den unmittelbaren Quellen zu rechnen. Der Verf. ſtellt die Lehre des Apoſtels nach einem dreifachen Hauptmomente dar: 1) das Verhältniß der Menſchheit zu Gott ohne Chriſtum, die Nichtgemeinſchaft mit Gott; 2) Chriſtus nach ſeinem Verhältniſſe zu Gott und zur Menſchheit, der Fleiſch gewordene Logos; 3) das Verhältniß der Menſchheit zu Gott durch Chriſtum, das Werden der Gottesgemeinſchaft. Dieſe Hauptmomente ſcheinen im Allgemeinen richtig gefaßt zu ſeyn; aber die Begründung und Durchführung läßt manches vermiſſen. Auch glaube ich, daß die Hauptſätze ſich einfacher und in einer mehr authentiſchen Form ausdrücken laſſen. Indeſſen es iſt eben ein erſter Verſuch, den der Verf. gemacht hat. Der Verſuch iſt aber von der Art, daß wir den Verf. auffordern, ihn recht bald zu wiederholen und uns in einem größeren Werke den johann. Lehrbegriff, beſonders im Verhältniſſe zu dem pauliniſchen, zu erörtern. Da hier die Aufgabe entſteht, das Verhältniß zu beſtimmen, in welchem der apoſtol. Lehrbegriff zu ſeinem weſentlichen Inhalte, der Lehre Jeſu im Evangelium des Johannes, ſtehet, ſo iſt der Gegenſtand um ſo ſchwieriger, aber die richtige Löſung der intereſſanten Aufgabe um ſo verdienſtlicher.

Die Abhandlung von Prof. Dieck in Halle über die Perikope von der Ehebrecherin im Ev. Joh. vom juriſtiſchen Standpuncte, Studien und Kritiken 1832. S. 791 ff., iſt eine willkommene juriſtiſche Hülfe.

Nur im Vorübergehen werde bemerkt, daß durch die neue Ausgabe des Commentars des Origenes von Dr. C. H. Ed. Lommatzſch: Origenis in Evang. Ioannis Com-

mentariorum ex nova Editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione etc. etc. Pars 1 et 2. Berolini 1831. 1832. 8., der Gebrauch dieſer älteſten Auslegung des Evangeliums, die wir haben, bequemer und allgemeiner gemacht worden iſt.

Die Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, als ſelbſtſtändiger Nachtrag zu der allgemeinen Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche von Dr. Auguſt Neander. Erſter Band. Hamburg 1832. 8. kann zum Theil als ein reichhaltiger hiſtoriſcher Commentar über die Apoſtelgeſchichte und die apoſtol. Briefe betrachtet werden. Ohne allgemeinen hiſtoriſchen Ueberblick und pragmatiſche Verknüpfung der einzelnen Momente des apoſtol. Zeitalters giebt es keine gedeihliche Exegeſe der Apoſtelgeſchichte und der apoſtol. Briefe. Und Schriften, welche auf eine ſo gründliche und geiſtige Art dazu verhelfen, wie jene, müſſen von dem Exegeten mit beſonderem Danke aufgenommen werden. Eine genauere Recenſion des Werkes nächſtens!

In derſelben Beziehung iſt hier zu erwähnen: Der Apoſtel Paulus. Zweiter Theil, oder das Leben des Apoſtels Paulus. Von Karl Schrader. Leipzig 1832. Auch hier manches Eigenthümliche. Aber zuſammengefaßter würde die Darſtellung anziehender geworden ſeyn; es wird zu viel daneben geredet. Im Einzelnen vermiſſe ich die nöthige Behutſamkeit und Ruhe; manches ſcheint mir zu heftig und übereilt. Und im Ganzen habe ich mich mit der mehr modernen Auffaſſung und Beurtheilung des großen Apoſtels und ſeiner Zeit nicht befreunden können. Dadurch, daß das Tiefe auf die Oberfläche gelegt, und das Concrete und Poſitive im Alterthume in allgemeine Abſtractionen der neueren Zeit verwandelt wird, wird nichts wahrhaft erklärt. Der Verf. mag ſein gutes

Recht haben, von dem Wunderbaren im Leben des Apoſtels alle materialiſtiſche Anſicht fern zu halten. Aber man kann jene Dinge ſehr geiſtig betrachten, ohne die alte Welt in die moderne zu verwandeln. Am Schluſſe des Buches ſteht eine kurze Schilderung des Apoſtels, worin über der ausgezeichneten Perſönlichkeit des Mannes faſt vergeſſen wird, daß er doch eben nur ein Werkzeug und zwar ein recht demüthiges Werkzeug eines höheren Geiſtes war. Einzelne Ausdrücke in dieſer Schilderung ſind von der Art, daß nicht viel fehlt, ſo hat Paulus das Chriſtenthum erſt erfunden.

Sehr dankenswerth iſt die Erörterung einiger wichtiger chronol. Puncte in der Lebensgeſchichte des Apoſtels Paulus, mit beſonderer Hinſicht auf die Epiſtel an die Galater und auf die neueſten Forſchungen. Von Dr. Heinr. Aug. Schott. Jena, 1832. 8. Ergänzung, Erläuterung und Berichtigung der betreffenden Abſchnitte in des Verf. Isagoge historico-critica in libros N. F. sacros. Die neueren Unterſuchungen über die Chronologie des Lebens Pauli von Schrader, Köhler und Göſchen werden benutzt und geprüft. Schraders und Köhlers Hypotheſen, die eine völlige Umwälzung der bisherigen Chronologie bezweckten, werden hier ruhig erörtert und abgewieſen. Der Verf. vertheidigt die Meinung, daß die Reiſe Pauli nach Jeruſalem Gal. 1, 18. dieſelbe ſey, von der AG. 9, 23 ff. die Rede iſt, und unter der Reiſe Gal. 2, 1 die dritte der AG. Cap. 15. verſtanden werden müſſe. Die Abfaſſung des Briefes an die Galater wird in das Jahr 54—56 geſetzt, und dieſe Behauptung, ſammt der Folgerung daraus, daß das Bekehrungsjahr des Apoſtels nicht früher als 37 und nicht ſpäter als 39 angenommen werden könne, gegen entgegenſtehende Meinungen vertheidigt. Zuletzt wird das Todesjahr des Apoſtels genauer unterſucht, und eine zweite römiſche Gefangenſchaft deſ-

ſelben behauptet. Der letztere Punct wird wohl ſtreitig bleiben, und ich geſtehe, daß auch des Verf. Gründe mich nicht überzeugt haben.

Was die pauliniſchen Briefe betrifft, ſo haben wir auch dießmal von L. Uſteri's Entwicklung des paul. Lehrbegriffs wieder eine neue Ausgabe anzuzeigen und zwar die vierte, durchaus verbeſſerte und größtentheils umgearbeitete. Zürich 1832. 8.

Die Schrift iſt in dieſer neuen Ausgabe um ein Bedeutendes vermehrt worden. Ob die zunehmende Ausführlichkeit rathſam iſt? Was zur Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs weſentlich gehört, ſoll nicht fehlen: Erweiterungen dieſer Art kann man nur loben. Die aufmerkſame Benutzung neuer exegetiſcher Schriften und der Reichthum exegetiſcher Erörterungen ſind eine Zierde des Buches. Aber ſollte die Menge von dogmatiſchen und religionsphiloſophiſchen Excurſen und Expoſitionen aus neueren Schriften wirklich erſprieslich ſeyn? Ich fürchte, daß ſie, je häufiger und weitläufiger, deſto mehr die rein hiſtoriſche, objective Auffaſſung ſtören, und den Leſer zerſtreuen. Der Verf. erklärt in der Vorrede, in der erſten Ausgabe ſey die paul. Theologie (?), namentlich die Erlöſungslehre, zu ſehr aus dem Standpuncte der neueren, beſonders der ſchleiermacherſchen Dogmatik, aufgefaßt, und in die Form derſelben gegoſſen; die Exegeſe ſey zu ſehr von der Dogmatik beherrſcht, und die Eigenthümlichkeit und Stufe des Apoſtels Paulus zu wenig in Rechnung gebracht worden. — Refer. iſt mit dieſem Bekenntniß nicht unzufrieden. Aber, wenn ich recht verſtehe, was in der Vorrede weiter zu leſen iſt, und was hie und da in der Schrift ſelbſt ziemlich ſtark hervortritt, ſo fürchte ich, daß der Verf. in dieſer neuen Ausgabe bei der Vereinigung der Exegeſe und Dogmatik, welche er mit dem Bewußtſeyn des Unterſchiedes für das wiſſenſchaftliche

Princip ſeiner Arbeit erklärt, der authentiſchen Form und Einfachheit der bibliſchen Lehren noch mehr Eintrag gethan hat, als bisher. Die exegetiſche Expoſition iſt zwar äußerlich vorherrſchend, aber in der inneren Auffaſſung wird die Schrift immer mehr Dogmatik, und wenn Schleiermacher auf dieſer Seite bisher faſt allein herrſchte, ſo theilt er jetzt die Herrſchaft mit Marheineke und Roſenkranz. Bei dem allen iſt die Schrift auch in dieſer Geſtalt ausgezeichnet durch die Friſche und Bildung des Geiſtes, und ſelbſt, wenn man das behauptete Princip nicht gelten läßt, ſehr brauchbar, und ein Damm gegen die geiſtloſe Flachheit, welche den größten Apoſtel nicht ſelten in und außer der Exegeſe gemißhandelt hat.

Neu iſt der Schluß der Einleitung, die Rechtfertigung des Ganges und der Eintheilung. Umgearbeitet iſt die Darſtellung des Verhältniſſes des *νόμος* zur *δικαιοσύνη*. Eben ſo ſind der Abſchnitt von der Erlöſung des einzelnen Menſchen, und die Darſtellung der paul. Lehre von der Gemeinſchaft des heil. Geiſtes und von Chriſto, als dem Haupte der Gemeinde, dem Ebenbilde des unſichtbaren Gottes und dem Erſtling der ganzen Schöpfung theils umgearbeitet, theils erweitert. Die Nachträge ſind vermehrt, und der Anhang hat zwei Beiträge bekommen: 1) zur Beſtimmung der Begriffe *πνεῦμα*, *πίστις*, *νοῦς*, *ψυχή*, *φρένες*, *καρδία* und 2) zur Pneumatologie (Lehre von den Engeln und Dämonen). Dieſe Beiträge ſind ſehr ſchätzbar. Der Prüfung des Einzelnen müſſen wir uns hier enthalten. Bei dem erſten hätte das Programm von Dr. Olshauſen Berückſichtigung verdient.

Ueber ſämmtliche pauliniſche Briefe, mit Einſchluß des Briefes an die Hebräer, iſt J. Calvins Commentar in einer neuen Auflage erſchienen:

Ioannis Calvini in omnes Pauli Apostoli Epistolas atque etiam in Epistolam ad Hebraeos Commentarii ad editionem R. Stephani accuratissime exscripti. Halae 1831.

1832. 2 Voll. 8. mit einer Dedication an den Engländer Long Esq., der das Unternehmen freigebig unterſtützte, ſo daß die beiden Bände nur 1 Thlr. 16 Ggr. koſten, und einer Vorrede von Dr. Tholuck, worin das Unternehmen gerechtfertigt wird. Wir wünſchen, daß die neue Ausgabe des für ſeine Zeit ausgezeichneten, und für die logiſche und tiefere theologiſche Seite der Auslegung immer noch ſehr brauchbaren Commentars dazu beitragen möge, das, was der neueren Exegeſe zum Theil abgeht, die Concentration und Verſtändigkeit des chriſtlichen Geiſtes, wodurch die Reformatoren ſich auszeichneten, unter uns aufzufriſchen und zu befördern. Nur darf dabei nie vergeſſen werden, daß unſre Aufgabe iſt, mit der Rückkehr zum Alten, was gut iſt, lebendigen Fortſchritt zum Beſſeren zu verbinden. In wiefern der Abdruck genau iſt, habe ich nicht Zeit gehabt zu unterſuchen.

Der Brief an die Römer erfreuet ſich fortwährend einer lebhaften exegetiſchen Durchforſchung von verſchiedenen Seiten.

Dr. Paulus hat ihn in Verbindung mit dem Briefe an die Galater nach ſeiner bekannten exegetiſchen Manier ausgelegt in folgender Schrift:

Des Apoſtels Paulus Lehr-Briefe an die Galater- und Römer-Chriſten. Wortgetreu überſetzt mit erläuternden Zwiſchenſätzen, einem Ueberblicke des Lehrinhalts und Bemerkungen über ſchwerere Stellen. Heidelberg 1831. 8.

„Der Ueberblick des pauliniſchen Lehrbegriffs über göttlich gewollte Rechtſchaffenheit aus Ueberzeugungstreue, nach den Briefen an die Galater- und Römerchriſten, als Harmonie des Evangeliums und der Denkglaubigkeit", — erörtert auf die bekannte Weiſe die Begriffe der paul. πίστις und δικαιοσύνη und deren Zuſammenhang. Ich geſtehe, mich auch nach dieſer Darſtellung mit des Verf. Erklärungsweiſe nicht vertragen zu können, eben um

des exegetiſchen Gewiſſens willen. Man kann vollkommen denkglaubig ſeyn, und doch anders auslegen. Die Denkglaubigkeit, wonach Dr. Paulus auslegt, beruhet augenſcheinlich auf dem ethiſchen kantiſchen Princip. Dieſe Art hat ihr Recht zu ſeyn, noch jetzt. Aber wozu der Zorn und die Bitterkeit über andere und frühere Arten der Denkglaubigkeit, die eben ſo ihr Recht haben und nach meiner exegetiſchen Ueberzeugung zum Theil objectiver ſind als jene? —

Den Commentar über den Brief Pauli an die Römer von L. J. Rückert, Leipz. 1831. 8., rechne ich unbedenklich zu den ausgezeichnetſten exegetiſchen Arbeiten der neuern Zeit. Die Vorrede verbreitet ſich lehrreich über die Haupterforderniſſe der Auslegung. Die Auslegung müſſe zuerſt philologiſch ſeyn; dazu gehöre tüchtige Sprachwiſſenſchaft, Geſchichte, Logik, Phantaſie. Das letztere wird denen auffallen, welche alles, was mit der Phantaſie zuſammenhängt, für verbotene Waare halten, und unter der Phantaſie ſich nur etwas Geſetzloſes denken. Der Verf. bemerkt aber ganz recht, ohne Phantaſie ſey unmöglich, ſich in die Denkweiſe der alten Zeit und des Schriftſtellers zu verſetzen. — Der Verf. verlangt ferner, daß der Exeget unbefangen ſey, den Commentar nicht mit ungehörigen Dingen anfülle, — und endlich methodiſch verfahre, d. h. die richtige Auslegung genetiſch entwickle. — Man muß dem Verf. nachrühmen, daß er dieſe Geſetze nicht bloß für Andere geſchrieben, ſondern ſelber mit allem Fleiße befolgt hat. — Dem „fortlaufenden" Commentare folgen am Schluſſe die einleitenden Abhandlungen, eine Anordnung, welche beliebig iſt, und eben ſo viel für ſich hat, als die entgegengeſetzte, weil Einleitung und Exegeſe einander vorausſetzen.

Der Commentar iſt ausführlich, ohne weitſchweifig zu ſeyn; im Gegentheil iſt die Darſtellung meiſt intereſſant. Gründliche grammatiſche Erörterung verbunden mit dia-

lektiſchem Geſchicke in der Entwicklung des Zuſammenhanges und der Beſtimmung der einzelnen Begriffe trifft in der Regel den wahren Sinn, oft auf einem ganz neuen Wege. Der innere Grund und Zuſammenhang der pauliniſchen Lehre iſt dem Verf. geläufig. Die dogmatiſchen Hauptpuncte des Briefes werden mit tieferem Geiſte verſtändig erörtert. Gern bemerkt man das Streben nach Unbefangenheit und Objectivität; auch die Beſcheidenheit, welche die Grade der Gewißheit in der Auslegung zu unterſcheiden weiß und ſich beſcheidet, nicht alles ausmachen zu können, verdient beſonderes Lob. Aber hie und da will es bedünken, als thue ſich der Verf. auf ſeine exegetiſche Objectivität etwas zu viel zu Gute und ſtreife dabei ein wenig an jene Denkweiſe, der es theologiſch einerlei iſt, was der Apoſtel geſagt hat. So bleibt er Cap. 5, 15. bei der Anklage, daß es dem Apoſtel über ſeinen Gegenſtand an der rechten Klarheit fehle, ſtehen: das theologiſche Intereſſe würde weiter gegangen und mit der richtigen Auslegung auch die Rechtfertigung des Apoſtels gefunden haben. Eben ſo wird der Verf. bei Cap. 9, 5. aus lauter theologiſcher Unbefangenheit oder Gleichgültigkeit philologiſch befangen. Er überſieht, daß, wenn ὁ ὢν ἐπί u. ſ. w. auf Chriſtus zu beziehen wäre, als Gegenſatz zu ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, eben dies τὸ κατὰ σάρκα eine ganz andere und zwar beſtimmtere Form des Gegenſatzes fordert, als hier folgt, daß nach pauliniſcher Analogie in einem ſolchen Gegenſatze nicht θεός, ſondern υἱὸς τοῦ θεοῦ und ein τὸ κατὰ πνεῦμα zu erwarten geweſen wäre.

Zu populärem Gebrauche iſt beſtimmt: J. Fr. Geißlers (Pfarrers in Franken) Brief des Apoſtels Paulus an die Chriſten zu Rom, überſetzt und erläutert für denkende Freunde des Chriſtenthums. 2 Theile Nürnberg, 1832. 8. Die Erläuterun-

gen verdienen hie und da auch von dem gelehrten Ausleger beachtet zu werden.

Die umſchreibende Ueberſetzung des Briefes Pauli an die Römer. Nebſt der Vorrede Luthers zu dieſem Briefe. Von Dr. A. Tholuck. Zweite, umgearbeitete Auflage. Berlin, 1831. 8., kann hier keiner ins Einzelne gehenden Beurtheilung unterworfen werden. Aber im Allgemeinen vermiſſen wir die ſorgſame Kunſt, die Gedanken im Sinne des Schriftſtellers auszubilden und zu verknüpfen. Die Paraphraſe verträgt eben ſo wenig, als die Ueberſetzung, deren Erweiterung ſie nur iſt, fremde, wiſſenſchaftliche Kunſtausdrücke, welche der Verf. namentlich Cap. 5, 12 ff. zu reichlich geſpendet hat. Die erſte Ausgabe war frei davon. —

Von dem unerfreulichen Streite zwiſchen Dr. Fritzſche in Roſtock und Dr. Tholuck in folgenden Schriften: 1) Ueber die Verdienſte des Herrn Conſiſtorialraths und Profeſſors Dr. A. Tholuck um die Schrifterklärung. Ein Sendſchreiben an ihn und ein Beitrag zur wiſſenſchaftlichen Erklärung des Briefes an die Römer. Von Dr. Carl Fr. Aug. Fritzſche, ordentl. Profeſſor der Theologie in Roſtock. Halle 1831. 8. 2) Beiträge zur Schrifterklärung des Neuen Teſtam. Zugleich eine Würdigung meines Commentars zum Briefe an die Römer von Dr. Tholuck. Halle 1832. 8. 3) Präliminarien zur Abbitte und Ehrenerklärung, welche ich gern dem Herrn Conſiſtorialrath Dr. Tholuck gewähren möchte, und Bitte an das Publicum, mir durch Löſung einiger Preisaufgaben hierzu behülflich zu ſeyn. Von Dr. C. Fr. A. Fritzſche. Halle 1832. 8. 4) Noch ein ernſtes a) Wort an den Dr. Fritzſche in Ro-

a) Hoffentlich das letzte in dieſer Sache!

ſtock als Beilage zu deſſen zweiter Streitſchrift von Dr. A. Tholuck. Halle 1832., — hat das theologiſche Publicum zum Theil hinlängliche Kunde, und wird durch den umſtehenden Chorus der Partheizeitungen noch mehr davon unterhalten werden. Die Streitenden ſelbſt aber werden nicht verlangen, daß man hier von der perſönlichen Seite ihres Streites, die eben die traurige iſt, weitere Notiz nimmt. Sie haben ſelber dafür geſorgt, daß man aus ihren Streitſchriften noch mehr lernt. Aber es wäre beſſer geweſen, wenn der wirkliche Gewinn für die Wiſſenſchaft auch ohne den bitteren und anſtößigen Streit gebracht worden wäre. Dr. Fritzſche hat in Tholucks Commentare Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachgewieſen, die nicht zu leugnen ſind. Dr. Tholuck geſtehet Vieles von dem, was der Gegner tadelt, ein. Ueber manches läßt ſich ſtreiten und wird die Verſchiedenheit der Meinung immer bleiben. In einigen Stükken hat er gegen den Gegner Recht behalten. Dr. Tholuck konnte immer etwas einräumen, ohne zu fürchten, daß ſeine wirklichen Verdienſte um die Auslegung des Briefes an die Römer von den Unpartheiiſchen verkannt werden würden. Wenn man anerkennt, daß die tiefere theologiſche Forſchung nur dann vollkommen iſt, wenn ſie mit der gehörigen philologiſchen Schärfe und Genauigkeit verbunden iſt, und wiederum daß die grammatiſche Schärfe und Sicherheit allein nicht hinreicht, um den Zuſammenhang und inneren Gedankengrund der heil. Schrift zu erforſchen, ſo wird man die Wahrheit, die in der Mitte liegt, getroffen haben, und beide Streitende werden kein Bedenken tragen, dieſen Satz anzuerkennen. Auf Einzelnes einzugehen, iſt hier der Ort nicht. Ich habe aus den beiden Hauptſchriften gern gelernt. Die Disputationen über *ἱεροσυλεῖν*, *τὸ δοκίμιον*, *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα* und *ἐπ' ὀνόματι*, *θεοστυγεῖς* und *θεομισής*, über

עֵצָה חַיָּה Gen. 18, 10. Röm. 9, 9., über Röm. 3, 25. 26. u. dergl. m. verdienen alle Beachtung.

In dem Verſuche einer pneumatiſch hermeneutiſchen Entwicklung des 9ten Kapitels im Briefe an die Römer. Nebſt einem Anhange. Von J. T. Beck, evangel. Stadtpfarrer und Oberpräceptor zu Mergentheim. Stuttgart, 1833. 8., iſt zwar der Ausdruck pneumatiſch-hermeneutiſche Entwicklung neu und ungewöhnlich, aber die Sache iſt bekannt. Der Verf. will die Elemente der Exegeſe, das philologiſche und theologiſche, — d. h. die theologiſche Entwicklung des weſentlichen Glaubensſtoffes in der Schrift, — verbunden wiſſen. Er beſchreibt die pneumatiſche Auslegung, wie er ſie nennt, (im Anhange: Bemerkungen über meſſianiſche Weiſſagung als geſchichtliches Problem und über pneumatiſche Schriftauslegung, aus der Tübing. Zeitſchrift für Theologie 1831. 3 Heft von neuem abgedruckt) auf die Weiſe, daß er ſagt, „ſie gehe aus von dem organiſchen Zuſammenhange des Schriftganzen, wie er ſich abſchließt im Chriſtenthume, ſuche daher in der individuellen Phyſiognomie, welche die reine Hermeneutik (d. h. die logiſche und philologiſche Erörterung) bei den einzelnen Stellen ihr in das Licht ſtellt, die beſtimmten Züge des meſſianiſch theologiſchen Charakters auf und ermittele derſelben ſo ihre weſentliche Bedeutung in der inneren Oekonomie des göttlichen Geiſteswirkens; lege alſo nichts willkührlich Sinnbildliches oder Myſtiſches hinein, ſondern evolvire aus dem ſpeciellen Typus den generellen und aus dieſem jenen in ihrer organiſchen Durchdringung.“ Nach dieſem Grundſatze erörtert er das 9te Capitel des Briefes an die Römer. Es fällt auf, daß er Cap. 10 und 11, welche doch genau mit Cap. 9 zuſammenhangen, nicht dazu nimmt. Das Capitel wird in ſechs Abſchnitte zerlegt: 1) Iſrael, wie es iſt und wie es war. V. 1—6. 2) Specielle Theodicee. Wie ſtimmt die Wirklichkeit mit

dem urſprünglich theokratiſchen Nationaltypus? Beantwortet aus dem urſprünglichen Charakter der iſraelitiſchen Theokratie. V. 8—14. 3) Juridiſche Frage: Kann die göttliche Wahlfreiheit vom Standpuncte des Rechts in Anſpruch genommen werden? Beleuchtet aus dem inneren Weſen der göttlichen Erwählung, und dem Offenbarungscharakter der geſchichtlichen Entwicklung. V. 14—18. 4) Ethiſche Frage: Wie ſteht es mit der menſchlichen Zurechnungsfähigkeit? Vom Standpuncte des metaphyſiſchen und moraliſchen Verhältniſſes zwiſchen Menſchen und Gott. V. 19—23. 5) Hiſtoriſches Correlat. Die meſſianiſche Gegenwart! In ihrer kanoniſchen Begränzung und Vollendung. V. 24—29. 6) Specielle Schlußfolge der bisherigen Induction. Das Verhältniß der ethiſchen und jüdiſchen Welt zum Chriſtenthume zuſammengefaßt in ſeinem pſychologiſchen Grunde, gegenüber dem theokratiſchen. V. 30 bis ans Ende. An dieſem Faden entwickelt und erörtert der Verf. das Einzelne philologiſch und, um in ſeiner Sprache zu reden, pneumatiſch. In beiderlei Hinſicht enthält die Abhandlung viel Intereſſantes und Anregendes. Nur hätten wir gewünſcht, daß die Darſtellung einfacher, anſpruchsloſer und klarer wäre! Wozu die neuen Ausdrücke für bekannte Dinge? und die vornehme philoſophiſche Sprache für die populäre Denkweiſe der Schrift?

Einen neuen Verſuch über die ſchwierige Stelle 1 Kor. 11, 10. beginnt das Weihnachtsprogramm der hieſigen Univerſität v. J. 1831.: D. I. Pottii Commentatio l. in locum Paulinum 1 Cor. XI, 10. Dieſe erſte Abtheilung erörtert die Worte *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*. Nachdem die verſchiedenen Vermuthungen und Auslegungen über die Stelle nach Claſſen geordnet und beurtheilt worden ſind, giebt der verehrte Verf. folgende Auslegung: Mulierem oportet servare ius seu potestatem in caput suum, scl. eo, quod

illud velo obtegat, ita ut apostoli mens, si quid videmus, fuerit fere haec: Mulieri obvelandi capitis sui, sicque illud, alieno adspectui subtractum, sibi quasi maritoque servandi ius competere, atque tuendum esse, quominus apertum veluti publici iuris evadat, virique in vultum mulieris maritatae lumina iactent. Aber bei allem Scharfſinn in der Entwicklung dieſer Interpretation kann ich mich doch nicht entſchließen beizuſtimmen. Genauere Beurtheilung iſt erſt möglich, wenn die Part. 2 erſchienen ſeyn wird.

Den drei erſten Capiteln des Briefes an die Galater iſt das ſeltene Glück zu Theil geworden, von einem Philologen und zwar von Gottfried Hermann exegetiſch behandelt zu werden: Memoriam I. A. Ernestii d. XII Sept. hor. IX solemni oratione — — concelebrandam indicit Godofr. Hermannus. De Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips. 1832. 4. Das Recht des Philologen zur neuteſtamentlichen Exegeſe iſt, zumal wenn dabei chriſtliches Intereſſe vorausgeſetzt wird, ein gutes und den Theologen heilſames Recht. Aeltere und neuere Exempel vom Gebrauch dieſes Rechtes ſind ſehr rühmenswerth. Der Vorzug einer gewiſſen Unbefangenheit auf jener Seite iſt unleugbar. Und was Hermann von der nimia theologorum diligentia in singulis prope verbis ſagt, iſt ſehr beherzigungswerth. Aber wie wenig die gerühmte Unbefangenheit der Nichttheologen und die ausgezeichnetſte claſſiſche Philologie, wenn ſie nicht mit einer vertrauten Bekanntſchaft mit dem bibliſchen Inhalte und dem chriſtlichen Alterthume verbunden ſind, ausreichen, um das Neue Teſtament zu erſchließen, davon giebt dieſes Programm ein merkwürdiges Beiſpiel. Nachdem der berühmte Verf. zwiſchen religio und pietas unterſchieden hat und zwar ſo, daß, wie er ſagt, religionis est opinari de sanctis, was nach dem Vorhergehenden nichts anderes ſeyn kann, als einen eingebildeten Glauben haben, pietatis, non opinari, d. h. das Heilige, als ein Unbegreifliches,

ohne irgend ein Meinen darüber, beſcheiden verehren, — bezeichnet er die neuteſt. Schriftſteller als pii und religiosi zugleich. Worauf dieſe Unterſcheidung in philologiſcher Hinſicht beruhe, weiß ich nicht. Der Verf. giebt keinen Beweis. Er iſt aber ſo wohlwollend, die Apoſtel wegen ihrer Religioſität mit der traurigen Nothwendigkeit zu entſchuldigen, daß alle poſitive Religion oder Offenbarung einen ſogenannten Glaubensinhalt habe. Er meint, das Chriſtenthum habe leider unter Juden und Heiden ohne jene apoſtoliſche religio oder Glaubenslaſt nicht gut fortkommen können, und die Apoſtel hätten deßhalb ein großes Gewicht darauf gelegt, ſo daß, wie er ſagt, non dubitandum est, quin multo maxima pars primorum Christianorum sicut hodie non pauci, Apostolici illi verius, quam Christiani, credendo, quod facile est, quam pie casteque vivendo, quod difficile, deo se probatum iri existimaverint. Auf die Weiſe leitet der Verf. den Brief an die Galater in Beziehung auf deſſen Hauptthema, die πίστις, ein. — Das alles iſt für den Theologen neu, aber auch eben ſo unwahr! Man muß mit dem Inhalte des N. Teſtam., ſo wie mit allem, was ältere und neuere philoſophiſche Forſchung über das Weſen der Religion und des Glaubens zu allgemeiner Anerkenntniß gebracht hat, völlig unbekannt ſeyn, um ſich dergleichen beikommen zu laſſen. Hier heißt es: Lies das neue Teſtament unbefangen und du wirſt alles anders finden.

Nachdem der Verf. den Inhalt des erſten Cap. kurz angegeben hat, erörtert er die Stelle 2, 2. und erklärt, κατὰ ἀποκάλυψιν könne nicht heißen: secundum admonitionem (?) divinam, ſondern müſſe, weil in jenem Falle κατά τινα ἀποκάλυψιν ſtehen müſſe, und Apgſch. 15, 2., welche Reiſe doch hier gemeint ſey, von keiner ἀποκάλυψις die Rede ſey, ſo überſetzt werden, explicationis causa, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Iesu doctrina. Allein bei der Beſchaffenheit der Apoſtelgeſchichte

iſt ihr Schweigen kein Grund. Ich will nicht leugnen, daß κατά mit dem Accuſativ den Zweck bezeichnen kann, vergl. 2 Kor. 11, 21., aber gewiß iſt, daß nach pauliniſchem Sprachgebrauch ἀποκάλυψις immer etwas anderes iſt, als explicatio. Würde nicht, wenn Hermann Recht hätte, hinter κατὰ ἀποκάλυψιν ſtatt καὶ ἀνεθέμην ein ἵνα oder dergleichen als Epexegeſe ſtehen müſſen? Die Nothwendigkeit, daß nach der gewöhnlichen Auslegung τινά ſtehen müſſe, geſtehe ich nicht einzuſehen. Ich wünſchte, daß dieſe philologiſche Seite näher erörtert wäre. — Cap. 2, 5.: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ will Hermann wegen des beſtimmten τῇ ὑποταγῇ, und weil Paulus, wie AG. 16, 3. lehre, doch zuweilen nachgegeben habe, ſo gefaßt wiſſen, daß Paulus von ſich rühme, se ne horae quidem spatium Iesu obsequio illis (fratribus non genuinis) segniorem fuisse. Aber daß AG. 16, 3. gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle nichts beweiſe, iſt ſchon von Dr. Winer Comment. ed. 3. p. 57. richtig bemerkt worden. Der Artikel bei ὑποταγῇ weiſt nur darauf hin, daß eine beſtimmte Art von Unterwerfung, nemlich in Betreff des moſaiſchen Geſetzes, gemeint iſt. Wäre das obsequium Iesu gemeint, ſo würde dies näher beſtimmt ſeyn, eben weil die nächſte Beziehung auf etwas anderes hinweiſt. Wie ſoll man ſich auch jene Auslegung im Zuſammenhange denkbar machen? Wich Paulus den falſchen Brüdern im Gehorſam gegen Chriſtum nur damals nicht, als er in Jeruſalem war? Oder wie denn hier auf eine beſondere Weiſe? Ueberhaupt aber war Paulus gar nicht geneigt, den falſchen Brüdern ein beſonderes obsequium Iesu beizulegen, ſo daß er nöthig gehabt hätte, ihnen darin beſonders nachzueifern. — Bei 2, 6. ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι iſt Hermann geneigt eine Apoſiopeſis anzunehmen, etwa ſo: quid metuerem. Aber wegen des folgenden ἐμοὶ γὰρ οἱ

δοκοῦντες κ. τ. λ. worin eine offenbare Reaſſumtion liegt, ſcheint es mir immer noch gerathener, die Worte von οποῖοι an bis λαμβάνει in Parentheſe zu denken, und eine Anakoluthie ex confusione duarum constructionum in dem ungenauen populären Briefſtyle anzunehmen.

Die Stelle 2, 15 ff. trennt Hermann von der Disputation des Paulus mit Petrus. Er meint, wären die Worte Fortſetzung jener Rüge gegen Petrus, ſo würde der Apoſtel καὶ ἡμεῖς geſchrieben haben. Ich kann das nicht einſehen. Die Hauptſache aber iſt, wie konnte Paulus an die Galater, welche wenigſtens einem großen Theile nach Heidenchriſten waren, wenn er doch die Figur der Communication gebrauchte, ohne Einſchränkung ſchreiben: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί?

Was der Verf. zu den Worten 2, 19. ἐγὼ — διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον bemerkt, daß nemlich διὰ νόμου nicht das Geſetz Chriſti ſeyn könne, ſcheint mir richtig. Dagegen trage ich Bedenken, ſeiner Erklärung von 3, 1.: Quis vos fascinavit, quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati, was auf Jeſ. 53, 12. anſpielen ſoll, — beizutreten. Eben ſo hat Rettig in den Studien und Kritiken Jahrg. 1830. Heft 1. S. 96 ff. die Stelle zu erklären geſucht. Ich verkenne die Schwierigkeit nicht, die andere gewöhnliche Auslegung aus dem Sprachgebrauche zu rechtfertigen. Aber wie kann von einer Weiſſagung, wie Jeſ. 53., geſagt werden, es ſey darin den Galatern κατ' ὀφθαλμούς Jeſus als der Gekreuzigte vorher beſchrieben? Auch muß ich zweifeln, daß Paulus in der oratoriſchen Invective ſo ohne weitere Einleitung und Nebenbeſtimmung auf eine altteſtamentliche Weiſſagung hingewieſen haben ſoll, welche wohl den Wenigſten gleich vor Augen war. Wenigſtens wird man zugeben, daß, wenn Paulus die evangeliſche Verkündigung unter den Galatern meint, die ſcheltende Frage viel natürlicher und begreiflicher iſt.

Man wird begierig ſeyn zu erfahren, wie Hermann über die ſchwere Stelle 3, 20. urtheilt. Er bewundert die Noth und Mühſeligkeit, welche ſich die Theologen mit der Stelle machen: Quae verba si ab aliquo profano scriptore posita essent, nemini cuiquam in mentem venisset, dubitari de eorum sententia posse. Adeo simplicia, adeo plana, adeo ad vim ratiocinationis necessaria sunt. Nunc, quoniam in Novo Testamento leguntur, alia potius omnia, quam id quod solum possunt, significent? Und nun? Die Worte, heißt es, können nur heißen: interventor autem non est unius: Deus autem unus est. — Nunc interventor si dicitur non esse unius, id quid tandem aliud est quam, interventor ubi sit, duos minimum esse oportere inter quos ille interveniat? Der Zweck und Zuſammenhang dieſer Worte, heißt es weiter, werde beſonders durch den Schluß ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν klar, und ſey dieſer: Wenn der Mittler nicht Eines ſey, Gott aber nur Einer, ſo ſey bei Gott kein interventor denkbar; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est. Paulus habe dieſe leichte Concluſion ausgelaſſen. Es beziehe ſich aber der ganze Satz eben darauf, daß Paulus für die Behauptung, daß das zwiſchen der abrahamitiſchen Verheißung und deren Erfüllung durch Chriſtum inmitten liegende Geſetz nur interimiſtiſche Geltung gehabt habe, und jetzt geltungslos ſey, zweierlei als Grund angebe: 1. daß das Geſetz nur ein Hinzugekommenes ſey, und nicht zum Teſtamente gehöre; 2. daß das Geſetz nicht, wie jenes Teſtament, von Gott ſelbſt gegeben ſey, ſondern durch Engel gebracht worden ſey und zwar durch die Hand eines Interventors. Hieran aber ſchließe ſich der Satz, interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cuius unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres.

Der Verf. fügt hinzu, Paulus wolle gar nicht davon

reden, inter quos esset interventum, sed an esset interventum; er wolle gar nicht lehren, daß Moſes der Mittler zwiſchen Gott und dem jüdiſchen Volke geweſen ſey: dies habe ſich von ſelbſt verſtanden und ſey hier fremd; ſondern eben dies, daß das Geſetz ein Mittleres ſey und weder zur Verheißung noch zur Erfüllung gehöre. Wenn Paulus ſonſt Moſen und Chriſtum Mittler nenne, und beide in dieſer Hinſicht einander gegenüberſtelle — namentlich im Briefe an die Hebräer (der aber nicht pauliniſch iſt) und 2 Tim. 2, 5. —, ſo geſchehe das in einem andern Sinne, μεσίτης ſey hier der, qui voluntatis divinae declarationem ab Deo ad homines perferat. Wenn Chriſtus nach Paulus vorzugsweiſe der Mittler ſey, ſo erkläre ſich eben daraus, warum er ihn im Galaterbriefe zum σπέρμα Abrahams mache und zum alleinigen Erben, zwiſchen dem und dem alleinigen Teſtator, nemlich Gott, keine Intervention ſtatthaft ſey, was Paulus eben in jener fraglichen Stelle ſage.

Es iſt hier nicht der Ort, in alle einzelne Momente dieſer ſcharfſinnigen Expoſition einzugehen. Nur folgende beſcheidene Bedenklichkeiten erlaube ich mir: 1. Ich kann mich immer noch nicht überzeugen, daß Paulus in jener Stelle dem Geſetze den göttlichen Urſprung abſprechen ſoll, und zwar deshalb, weil es ἐν χειρὶ μεσίτου gegeben ſey, und in Beziehung auf Gott von keinem interventor die Rede ſeyn könne. Das Geſetz erſcheint dem Apoſtel vielmehr überall als ein von Gott gegebenes und in der Entwicklung der göttlichen Heilsöconomie nothwendiges, als eine wahre Offenbarung Gottes, ſ. 3, 21 — 24. 2. Offenbar bezeichnet in der ſtreitigen Stelle der Ausdruck μεσίτης ohne alle Zweideutigkeit, nicht ein Mittleres in der Zeit a), ſondern, wie in allen übrigen Stellen,

a) Denn ſo heißt es p. 11. Nimirum, quod paulo ante in seminis appellatione consulto fecit, eam, ut in alium signifi-

diejenige Perſon, wodurch die Offenbarungen Gottes den Menſchen vermittelt werden. Moſes wird eben in dieſer Hinſicht auch außer dem N. T. der Mittler genannt zwiſchen Gott und den Menſchen. Wenn nun der Schriftſteller unmittelbar, nachdem er in dieſem Sinne geſagt hat, daß das Geſetz durch einen Mittler gegeben ſey, fortfährt ὁ δὲ μεσίτης u. ſ. w., ſo kann er den Begriff nur in dieſem ſelbigen Sinne nehmen, alſo ſo, daß der Begriff Mittler eine Zweiheit, Zweitheiligkeit in ſich ſchließe. Und, wenn er dann hinzufügt, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, ſo führt der logiſche Zuſammenhang nicht darauf, daß bei Gott keine Mittlerſchaft Statt finde, d. h. zwiſchen Gott und Gott, ſondern nur darauf, daß Gott in der Mittlerſchaft eine Seite ſey. Der Verf. ſagt ganz recht, es müſſe dann heißen ὁ δὲ θεὸς ὁ εἷς. Aber eben weil hier Ausdruck und logiſcher Zuſammenhang nicht in Uebereinſtimmung ſind, der Gedanke, auch wenn der Ausdruck richtig wäre, willkührlich abgebrochen und nicht ausgeführt iſt, und weil der ganze Satz eben ſo müſſig, als im Zuſammenhange unverſtändlich iſt, bin ich immer noch der Meinung, er ſey eine läſtige Gloſſe. Auch die hermannſche Erklärung genügt nicht. Sieht man aber den Aufwand von intrikatem Scharfſinne, den der berühmte Verf. aufbietet, um der Stelle irgend einen Sinn — und am Ende welchen? — abzuzwingen, ſo wird wenigſtens das klar, daß er keine Urſache hatte, die Theologen wegen der Noth, die ſie ſich mit der Stelle machen, zu verſpotten. Die Zeit wird lehren, ob die bloße Philologie geeigneter iſt, das Kreuz wegzuſchaffen, als das geſammte theologiſche Denken.

---

catum detorqueret, id ei hic nescio an imprudenti potius quam scienti in nomine interventoris acciderit, quod ambiguitate vocabuli deceptus sic posuit, ut, si severius exigimus, interventor intelligendus sit is, qui tempore medius est.

Ich muß wohl um Verzeihung bitten, daß ich einem kleinen Programme ſo viel Raum in dieſer kurzen Ueberſicht eingeräumt habe. Aber der Name des berühmten Verfaſſers wird es, wenn nicht rechtfertigen, doch entſchuldigen. Die Exegeſe des N. T. verdankt mittelbar dem großen Philologen ſo viel, daß ſie es nie vergeſſen darf und wird. — Wir Theologen pflegen es uns zu einer beſondern Ehre zu rechnen, wenn es zumal ſo berühmten Philologen gefällt, zu uns herabzuſteigen. Aber dieſe Beſcheidenheit hat ihre Grenzen. Unmöglich kann man die ſtolze Zuverſicht gut heißen, womit Hermann nach ſolchen Proben der Behandlung des neuteſtam. Textes beſonders den Theologen, die er supranaturales nennt, von Seiten der Philologie einen Interventions-, ja am Ende Vernichtungskrieg ankündigt. Er ſchilt diejenigen, welche im Chriſtenthum noch etwas mehr finden, als was Matth. 12, 31. 32. (ſoll wohl heißen 22, 37 ff., denn die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geiſt wird Hrn. Hermann ſo wenig gefallen, wie manches andere) geſchrieben ſteht, welche den chriſtlichen Glauben in den Schriften der Apoſtel für das Licht der Welt halten, und ſich mit einer verſchwiegenen Gefühlspietät nicht begnügen. Gewiß iſt die chriſtliche Lehre ſehr einfach, aber eben ſo tief. Das Evangelium iſt mehr als Geſetz, und der Glaube mehr als ein ſtummes Gefühl! — Obſcuranten, kindiſche und weibiſche Vernunfthaſſer, Fanatiker und Abergläubige mag er befehden, — der Krieg iſt leicht und der Sieg heut zu Tage ſehr wohlfeil. Aber er ſollte wiſſen, daß jene ernſtere und tiefere Theologie, welche die Arbeit des Denkens liebt und treibt, und der Weisheit von heute und geſtern, meinetwegen auch von Kant, die Weisheit Chriſti und der Apoſtel vorzieht, — mit jener lucifuga natio nichts zu thun hat, und von jeher eine wahre Freundin und Bundesgenoſſin der Philologie geweſen iſt. Die Philologen verſtehen ihren Vortheil ſchlecht, wenn ſie dieſe

Theologie mit ihren Gegnerinnen links und rechts vermiſchen und unter beliebigen Titeln verfolgen. Dieſe Theologie kennen ſie nicht? Sie iſt aber vorhanden und am Tage. Sie nehmen keine Notiz davon oder verſtehen ſie nicht? — Nun gut, ſo ſollen ſie auch nicht ſo in Bauſch und Bogen darüber abſprechen.

Zur Exegeſe des Briefes an die Koloſſer vergleiche Dr. Schleiermachers Erklärung von Kol. 1, 15—20. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 497 ff.

Von den Vorleſungen des ſel. Dr. Flatt über die pauliniſchen Briefe ſind erſchienen die Vorleſungen über die Briefe an den Timotheus und Titus, nebſt einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Nach dem Tode des Verf. herausgegeben, mit Anmerkungen und einer Darſtellung der Unterſuchungen über die Aechtheit und Abfaſſungszeit der Paſtoralbriefe vermehrt von ſeinem Neffen, M. Chriſt. Friedr. Kling, Diaconus in Waiblingen. Tübingen 1831. 8.

Die Auslegungsweiſe von Flatt iſt bekannt, ſ. Jahrg. 1830. S. 440 ff. Der Herausgeber hat durch die Anmerkungen und die ausführlichen Unterſuchungen über die Aechtheit und Abfaſſungszeit der Paſtoralbriefe der Arbeit einen beſondern Werth gegeben. In dieſen Unterſuchungen werden die neueren Forſchungen benutzt, die einzelnen Momente für und wider überſichtlich geordnet und beurtheilt, und ſo das Reſultat gewonnen, daß ſämmtliche drei Briefe ächt, daß 1 Timoth. und Titus um ein Beträchtliches vor AG. 28., und 2 Timoth. gegen Ende der einzigen römiſchen Gefangenſchaft Pauli geſchrieben ſeyen. Ich will den Streit nicht erneuern. Der zweite Timotheus und Titus ſind mir unzweifelhaft gewiß und ſcheinen auch mir nicht nach der erſten römiſchen Gefangenſchaft geſchrieben zu ſeyn, eben weil mir eine

zweite mehr als problematiſch iſt. Aber was den erſten Brief an den Timotheus betrifft, ſo hat mich eine kürzlich wiederholte Lectüre von neuem bedenklich gemacht, und ich bin auf den Gedanken gerathen, ob nicht darin, obwohl eine pauliniſche Grundlage, ſpätere Zuſätze und Erweiterungen aus kirchlichen Satzungen und Ordnungen, die man ſo gern apoſtoliſche nannte, wenigſtens an apoſtoliſche anſchloß, anzuerkennen ſeyn möchten. Namentlich möchte dies Cap. 3, 1 ff., 2, 8 ff., 5, 3 ff. der Fall ſeyn. Dieſer Gedanke iſt noch nicht ausgetragen und reif in mir. Ich behalte mir vor, ihn nach einiger Zeit weiter zu entwickeln und zu begründen. — Die angefügte Charakteriſtik des Apoſtels Paulus von Dr. Flatt hat manches Intereſſante, aber gerade eine ſolche mehr anatomiſche Charakteriſtik genügt jetzt nicht. Die Sache iſt reif genug, um anders als in der Form von abgeriſſenen Obſervationen vorgetragen zu werden.

Während wir ſchon lange auf Dr. Bleek's Commentar über den Brief an die Hebräer vergebens warten, erſcheint Dr. Kuinöls Commentarius in Epistolam ad Hebraeos. Lips. 1831. 8.

Die exegetiſche Methode und Art iſt weſentlich dieſelbe, wie in den früheren Werken Kuinöls. Aber unverkennbar iſt die größere grammatiſche Strenge, die man früher vermißte. In den Prolegomenis erklärt ſich der Verf. für diejenigen, welche den Brief nicht für pauliniſch halten. Der Verf. ſey ein unbekannter Judenchriſt, ein Alexandriner, ein Schüler des Apoſtels Paulus. Die Vermuthung, daß Apollos der Verf. ſey, ſucht er dadurch zu widerlegen, daß die Tradition unter den Verfaſſern des Briefes Apollos gar nicht nenne, und daß der alexandriniſche Verfaſſer auch ein jeder andere als Apollos ſeyn könne. Allein, wenn die Alten, welche doch eben auch nur Vermuthungen über den Verfaſſer hatten, auf den Apollos nicht kamen, was beweiſt das? Man kann frei-

lich ſagen, bei ſolchem Mangel an Datis ſey beſſer, nichts wiſſen zu wollen. Aber wenn doch, wie Bleek zeigt, gerade für Apollos ſo vieles ſpricht, warum ſoll man ſich der Vermuthung entſchlagen? warum nicht das Wahrſcheinliche nehmen, wenn es ſich darbietet? — Auch in Betreff der Leſer, an welche der Brief urſprünglich gerichtet iſt, enthält ſich Dr. Kuinöl aller Vermuthung. Alles, was bisher darüber geſagt iſt, hält nach ſeiner Meinung nicht Stich.

Der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs, ausgelegt von Wilhelm Steiger. Berlin 1832. 8. Vergl. G. Seyler: Ueber die Gedankenordnung in den Reden und Briefen des Apoſtels Petrus. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 44 ff.

Die Schrift von Steiger iſt „dem theologiſchen Committee der evangeliſchen Geſellſchaft in Genf" gewidmet, von welcher der Verf. jüngſt als Profeſſor an der neuen theologiſchen Facultät daſelbſt berufen iſt. Der Verf. iſt bekannt als entſchiedener Gegner der rationaliſtiſchen und als eifriger Vertheidiger der ältern kirchlichen Theologie. Aus dieſem Geiſte iſt die Auslegung des erſten Briefes Petri hervorgegangen. Das Eigenthümliche ſeiner Methode iſt die Verbindung dogmatiſcher und praktiſcher Erörterungen mit den exegetiſchen Operationen. Ueberall dogmatiſche, zuweilen auch moraliſche und politiſche Porismata, und nie ohne gehörige Polemik! Man muß den Verf. wegen der fleißigen Benutzung früherer Auslegungen, und des gebildeten, oft ſehr ſcharfen exegetiſchen Urtheils loben. Aber wenn jeder Commentator es ſich zur Pflicht macht, gelegentlich nicht bloß den ganzen apoſtoliſchen, ſondern auch kirchlichen Lehrbegriff mit allen Gegenſätzen und praktiſchen Beziehungen zu erörtern, — wohin gerathen wir? Sollen wir wieder zurück in die Zeit, wo Humel, ein Prediger in Bern (Ende des 17.

Jahrh.), über den Brief an den Philemon sechs Alphabete theologischer Expositionen schrieb und darin die ganze Theologie abhandelte? Wer sieht nicht, daß auf die Weise die Exegese ihre eigenthümliche theologische Stellung verliert und über den vielen dogmatischen Ausläufereien (Excursionen) am Ende vergißt, zu Hause zu bleiben? Nicht zu gedenken der Geschmacklosigkeit und Weitschweifigkeit, die sich der exegetischen Darstellung zu bemächtigen drohet. Diesem ancien regime muß man sich aus allen Kräften widersetzen.

In der Einleitung waren wir begierig zu sehen, wie der Verf. das auffallende Verhältniß des ersten Briefes Petri zu dem Briefe des Jakobus und mehrern paulinischen Briefen, welches de Wette Einl. S. 328 ff. tabellarisch darstellt, erklären würde. Er leugnet zuvörderst, daß mehr als ferne und zufällige Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdruckes zwischen jenem Briefe und Jakobus Statt finde. Auch die verwandten Stellen der pauliniſchen Briefe beschränkt er. Nur die Stellen in den Briefen an die Epheſier und Koloſſer läßt er gelten. Dies allerdings auffallende Verhältniß erkläre sich aber, meint er, aus der Individualität des Petrus, Fremdes leicht aufzufassen und zu verarbeiten, und aus der Voraussetzung, daß Petrus die Briefe Pauli überhaupt gekannt und gelesen habe. Was das Letztere betrifft, so beruft er sich besonders auf 2 Petri 3, 15 ff. Aber die letztere Stelle beweist für den nichts, dem dieser Brief zweifelhaft ist. Mir ist es überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß Petrus pauliniſche Briefe gelesen. Der Verf. meint, Markus könne der Mittelsmann gewesen seyn; er stimmt auch Hug bei, der es für wahrscheinlich hält, daß Petrus, als er an die kleinasiatischen Christen schreiben wollte, sich zuvor mit den pauliniſchen Briefen an dieselben bekannt gemacht habe. Aber das alles ist reine Vermuthung. Sieht man die fraglichen Stellen genauer an, so hätte der Verf.,

der die übrigen aus dem Wege räumt, auch von dieſen recht gut ſagen können, die Aehnlichkeit ſey zufällig und unbewußt. Nach meiner Meinung iſt die Aehnlichkeit als eine dem Petrus bewußte und auf Gebrauch der betreffenden Briefe beruhende überall oder nirgends anzuerkennen. Wird ſie anerkannt, ſo ſcheint mir das Räthſel immer noch nicht gelöſt zu ſeyn. — Was der Verf. über die Bezeichnung der Leſer ſagt, namentlich über den Begriff der chriſtlichen Diaſpora, dem ſtimme ich völlig bei.

Annotatio ad Epistolam Iacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Scripsit Matth. Schneckenburger, Philos. Dr. Ecclesiae Herimontanae Diaconus. Stuttg. 1832. 8.

Schade, daß dieſe Schrift lateiniſch geſchrieben iſt. Der Styl iſt unbeholfen und unerfreulich. Der Verf. entſchuldigt ſich ſelbſt deshalb in der Vorrede. — Deſto ausgezeichneter iſt der Inhalt der Schrift. Einer ſorgſamen und genauen, bei aller Kürze vollſtändigen, ja reichen Auslegung des Einzelnen folgen die Abhandlungen, die man einleitende zu nennen pflegt. In dieſen iſt der Verf. am eigenthümlichſten. Er hält den Brief für ächt und zwar für das Werk des Apoſtels Jakobus Alphäi, der als Sohn der Schweſter der Mutter Jeſu ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου genannt werde. Er ſucht zu beweiſen, daß der Brief ſehr früh, nemlich vor der Apoſtelverſammlung AG. 15., von Jeruſalem aus an kleinaſiatiſche Judenchriſten geſchrieben ſey, und auf pauliniſche Lehre und deren Mißbrauch noch gar keine Rückſicht nehme. Es wird mir ſchwer, dem Verf. darin beizuſtimmen, da der Brief nach Inhalt und Form auf mich ganz den Eindruck einer ſpätern Zeit macht, in der das chriſtliche Leben ſchon anfing, in Gegenſätze zu verfallen. Aber ich verkenne das Gewicht der Gründe, welche der Verf. für ſeine Meinung anführt, gar nicht, und mache ganz beſonders aufmerkſam auf die gelehrte und ſcharfſinnige Art, wie der Verf. Cap. 2. den Statum lectorum internum et externum aus dem Zuſammenhange

jüdiſcher Vorurtheile und Irrthümer der Zeit zu erklären ſucht.

Ueber die Apokalypſe begnüge ich mich, meinen Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die geſammte apokalyptiſche Litteratur. Bonn 1832. 8. kurz anzuzeigen. Das Eigenthümlichſte darin iſt die Darſtellung der apokryphiſch-apokalyptiſchen Litteratur. Die Reſultate der Forſchung über die Apokalypſe ſind nicht neu, aber ſie ſind durch neue Forſchungen gewonnen. Ich bekenne mich zu denen, welche die apoſtoliſch johanneiſche Authentie des Buches aufgeben, ſeine Kanonicität aber unter den gehörigen Beſchränkungen feſthalten. Vielleicht iſt die Geſchichte der Auslegung der Apokalypſe nicht ohne Verdienſt, und der Verſuch einer Theorie ihrer Auslegung und ihres Gebrauches, womit das Werk ſchließt, nicht unwillkommen. — Vergleiche den Aufſatz von Meyer: Vermiſchte Bemerkungen über die Apokalypſe, in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 596 ff.

6.

Ich habe noch kurz diejenigen Schriften anzuzeigen, welche in mehr oder weniger unmittelbarer Beziehung zur Exegeſe des neuen Teſtamentes ſtehen, entweder als nächſte Hülfsmittel dazu, oder als unmittelbare Ausflüſſe daraus.

Vor allen gehört hierher der ſo eben erſchienene Codex apocryphus Novi Testamenti. E libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus. Opera et studio Ioannis Caroli Thilo, Phil. et Theol. Doctoris, huiusque in Academia Fridericiana Halensi Professoris. Tom. I. Lips. 1832. 8.

Man kann den apokryphiſchen Codex des N. T. als Schatten des kanoniſchen anſehen. Wie ſehr die hiſtoriſche und linguiſtiſche Kritik, und eben ſo die Auslegung

des letzteren durch die Kenntniß des erſteren unterſtützt wird, iſt hinlänglich bekannt. Eine neue Ausgabe war längſt Bedürfniß. Es iſt ſchon ein Verdienſt, ein ſolches Werk zu unternehmen. Die Ausführung entſpricht allen billigen Erwartungen. Gleich ausgezeichnet durch gewiſſenhaften Fleiß, wie durch erfahrne und umſichtige Kritik, iſt die neue Ausgabe ein ruhmwürdiges Denkmal der deutſchen Theologie. Gerade dieſer erſte Theil, die apokryphiſchen Evangelien enthaltend, auch eine Darſtellung des Evangeliums des Marcion nach Hahn, und eine Beſchreibung und Unterſuchung der in Beziehung auf das Evangelium des Johannes ſo ſehr merkwürdigen Erſcheinung in dem Codex Evang. Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, wovon zuerſt der ſelige Biſchof Münter Kunde gab, — iſt für die Exegeſe und Kritik des N. T. von beſonderer Wichtigkeit. Ich begnüge mich aber hier, die neuteſtamentlichen Exegeten auf das Werk aufmerkſam zu machen.

Auf die Wichtigkeit Philo's für die Auslegung des N. T. macht von Neuem aufmerkſam Wilh. Scheffer (in Acad. Marburgensi Philos. Dr. Theol. Lic. et Prof. P. E. Seminarii Philippini Maior) in ſeinen Quaestionibus Philonianis, Part. 1. de ingenio, moribusque Iudaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marburgi 1829. 8. und Part. 2. de usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marb. 1831. 8. Hieher gehört beſonders die Particula 2. Die Abhandlung zerfällt in folgende drei Capitel. Cap. 1. de aevo Christi, Apostolorum et Philonis, Entwicklung der entfernteren Beziehungen. Cap. 2. Christus, Apostoli et Philo, näher mit einander verglichen. Zuerſt das Aehnliche, Verwandte, dann das Verſchiedene. Das Reſultat iſt, es finde zwiſchen Philo und dem N. T. allerdings eine Analogie Statt, aber mehr nur, was das *γράμμα*, als was das *πνεῦμα* betrifft. Die Zuſammenſtellung: Christus: *ὁ σωτήρ, τὸ φῶς τοῦ κόσμου*. Apostoli: *ὑπη-*

ρέται Χριστοῦ, οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ. Philo: σοφός, συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου — iſt eben ſo wahr, als ſinnreich. Cap. 3. folgt dann die nähere Beſtimmung des usus Philonis in interpretatione N. T.; zuerſt der usus historicus, dann grammaticus, dogmaticus und elocutorius (oder was die Methode und Art der Darſtellung betrifft). Von allen Gebrauchsarten reichliche und paſſende Beiſpiele. Bei dem usus dogmaticus, der doch am Ende mit dem historicus zuſammenfällt, ſofern er genau genommen dogmenhiſtoriſch iſt, werden die drei Begriffe φῶς, πνεῦμα und ζωή näher erörtert. Wir loben die verſtändige Schrift beſonders deshalb, weil ſie, was augenſcheinlich iſt, nicht verkennt, nemlich bei aller Aehnlichkeit die Verſchiedenheit zwiſchen Philo und dem neuen Teſtamente.

In einem ganz anderen Sinne iſt Auguſt Gfrörers (Bibliothekars in Stuttgart) Kritiſche Geſchichte des Urchriſtenthums 1. Bd. 1. und 2. Abtheilung; auch unter dem Titel: Philo und die alexandriniſche Theoſophie, oder von dem Einfluſſe der jüdiſch-ägyptiſchen Schule auf die Lehre des Neuen Teſtaments. Stuttgart 1831. 8. geſchrieben. — Das Buch gehört nur in ſo fern hieher, als es brauchbare Materialien und Zuſammenſtellungen für die Auslegung derjenigen Stellen und Seiten des N. T., welche mit der alexandriniſchen, namentlich philonianiſchen Theoſophie in Berührung ſtehen, enthält. Beſonders beachtenswerth iſt die Unterſuchung des zweiten Theiles, worin der Beweis geführt wird, daß die Grundzüge der philonianiſchen Theologie viel älter ſeyen, als er ſelbſt, daß ſie längſt in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet, und endlich, daß jene alexandriniſche Theoſophie bereits zur Zeit Jeſu und der Apoſtel auch in Judäa einheimiſch geweſen. Die Vorrede bezeichnet den Geiſt und die Abſicht des Werkes, zum warnenden Exem-

pel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter ſtände, ſo würde ich glauben, ſie wäre zur Zeit Voltaires und ſeiner Genoſſen geſchrieben und Ueberſetzung irgend eines franzöſiſchen Products der Art. Fortan rühme ſich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns. Der kurze Inbegriff der Geſchichte des Chriſtenthums, den der Verf. gibt, iſt dieſer: Die drei Lebensquellen oder Triebfedern des Chriſtenthums — das, wie ſchon hier zu verſtehen gegeben wird, aus der alexandriniſchen Theoſophie erwachſen iſt — ſind: Hoffnung, Furcht und Auctoritätsglauben. In der erſten Periode, in den erſten Jahrhunderten der Kirche, habe die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, das ſogenannte Jenſeits, geherrſcht und das Chriſtenthum verbreitet und gehalten; in der zweiten, bis zur Reformation, die Furcht vor der Hölle, dem Teufel; in der dritten, bis auf die neueſte Zeit, die Kraft der Gewohnheit. Wer kann das leſen ohne Aerger? Aber ohne Furcht lieſt es gewiß jeder. Die Widerlegung iſt jedem Wort an die Stirn geſchrieben. — Des Verf. Schuld freilich iſt es nicht, daß das Chriſtenthum noch beſtehet. Erſt wenn alle ſo kalt und hiſtoriſch herzlos die große Erſcheinung des Chriſtenthums betrachten wollten, wie er, hat die Herrſchaft des Evangeliums ein Ende. Aber ſo lange noch Menſchenherzen ſchlagen, und redliche Wahrheitsforſcher in der Geſchichte unſeres Geſchlechts mehr finden, als eine Geſchichte von Lüge, Thorheit und Unverſtand, — hat es keine Noth. Der einſt ſprach, daß die Pforten der Hölle ſeine Gemeinde nicht überwältigen werden, wird, wie bisher, ſo ferner dafür ſorgen, daß der Beweis des Geiſtes und der Kraft ſeinem Evangelium nicht fehle, und alle Kunſt und Wiſſenſchaft — ſelbſt die feindſelige und kalte — nur dazu dienen, ſein Wort in ſeiner ewigen Wahrheit zu verherrlichen! — Vergl. über Philo Creuzers Abhandlung zur Kritik der Schriften des Juden Philo in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 3 ff.

Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, aus rein biblischem Standpuncte entwickelt von Dr. Anton Theodor Hartmann. Hamburg 1831. Ein interessantes und in der Zeit nothwendiges Problem! Der gelehrte Verf. sucht es auf die Weise zu lösen, daß er in dem allgemeinen Theile, der eigentlichen Erörterung des Gegenstandes, in dem ersten Abschnitte von dem göttlichen Ansehn der kanonischen Bücher des A. T. vor und zu den Zeiten Christi und der Apostel handelt, die Folgen des jüdischen Glaubens an den göttlichen Ursprung des A. T. (oder eigentlich die Elemente dieses Glaubens) erörtert, und den Einfluß jenes Glaubens auf die geschichtliche und religiöse Auffassung des A. T. bestimmt. In dem zweiten größern Abschnitte beschreibt er die religiösen Anstalten und jüdischen Auslegungen des A. T. seit dem babylonischen Exile bis zur Zerstörung Jerusalems. Hier wird von der synagoga magna, dem synedrium magnum, den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden, den Synagogen, der religiösen Erziehung der Juden, den öffentlichen Schulen nach dem babylonischen Exile, den Ergänzungen des biblischen Textes durch das mündliche Gesetz, und endlich von der grammatischen, der allegorischen, der typischen und kabbalistischen Interpretation des A. T. unter den Juden gehandelt. Der zweite oder der besondere Theil enthält kurze erläuternde Anwendungen der gewonnenen Resultate insbesondere auf die Lehre von dem Messias. Alles mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, reicher Belesenheit in den Quellen und der neueren betreffenden Litteratur. Besonders schätzbar sind die Erörterungen der verschiedenen Interpretationsweisen der Juden, namentlich der typischen. Die archäologische Seite des Buches ist die bedeutendste. — Das einleuchtende Resultat ist, daß zwischen dem alten und neuen Testamente der innigste Zusammenhang Statt finde. Aber, obwohl

der Verf. hie und da in die inneren Momente dieſes Zuſammenhanges einzugehen bemühet iſt, ſo geſtehe ich doch, daß mir das Problem für das tiefere theologiſche Bedürfniß noch nicht genügend gelöſt zu ſeyn ſcheint. Der Verf. hat mehr das Factum jenes innigen Zuſammenhanges, als den Grund und die innere Nothwendigkeit desſelben nachgewieſen. Geht man von dem neuteſtamentlichen Standpuncte aus, ſo ſcheint mir, daß die Grundbeziehung des neuen Teſtaments auf das alte die apologetiſche iſt, d. h. es beruhet alles auf dem Gedanken der inneren Einheit und Zuſammenſtimmung der Offenbarungen Gottes. Dieſe Einheit und Zuſammenſtimmung mußte dem Juden nachgewieſen werden, wenn er ſich von der Wahrheit oder Göttlichkeit des Chriſtenthumes überzeugen ſollte. Analog iſt die neuere apologetiſche Beweisform, daß das Chriſtenthum in Uebereinſtimmung ſey mit der allgemeinen oder Uroffenbarung in der Menſchheit. Da die Juden dieſe vorzugsweiſe nur in der beſondern Offenbarung des A. T. als factiſch und rein entwickelt anerkannten, ſo mußte aller Beweis für die Wahrheit des Chriſtenthums für ſie auf das A. T. zurückgehen. Darin liegt etwas Nothwendiges und allgemein Gültiges, ein weſentliches Element des chriſtlichen Glaubens noch jetzt. So weit iſt nichts ſchwierig. Die Hauptſchwierigkeit macht die beſondere Art, wie im N. T. jener Gedanke ausgeführt und der Zuſammenhang mit dem A. T. nachgewieſen wird. Wir finden, daß die neuere wiſſenſchaftliche Auslegung des A. T. nicht ſelten und zwar mit Recht gegen die Deutung des A. T. im Neuen Proteſt einlegt. Die Frage iſt, wie dieſer Zwieſpalt der neueren wiſſenſchaftlichen Auslegung mit der mehr und weniger typiſchen und allegoriſchen im N. T. anzuſehen, zu heben oder zu beſeitigen ſey? Dieſe Frage hat der Verf. in ihrer Schärfe und Bedeutung nicht erkannt und ſo ein Hauptmoment des Problems unaufgelöſt gelaſſen. Unter-

geordnet, aber nicht minder wichtig iſt die Betrachtung, wie namentlich der Apoſtel Paulus, obwohl er einen ſcharfen Gegenſatz zwiſchen dem alten und neuen Teſtamente aufweiſt, doch die Einheit und Uebereinſtimmung beider feſthält. Dies würde auf den Begriff des Unterſchiedes zwiſchen der vollkommenen, vollendeten und der unvollkommenen und vorbereitenden Offenbarung geführt haben. Und nun, wenn gezeigt worden wäre, wie bei allem Gegenſatze dieſer Art doch eine höhere Einheit und Uebereinſtimmung gedacht werden könne und im N. T. gedacht worden ſey, würden diejenigen, welche etwas einſeitig pauliniſch den Unterſchied des A. und N. T. verfolgen und übertreiben, widerlegt worden ſeyn. Wäre der Verf. von ſolchen Geſichtspuncten ausgegangen, ſo würde ſeine Unterſuchung mehr Einheit, Ueberſicht und Reſultat gewonnen haben, und die einzelnen Theile hätten ſich mit mehr Nothwendigkeit entwickelt.

In dem Anhange zum erſten Theile beurtheilt der Verf. die neueren hermeneutiſchen Theorien vom Standpunct des grammatiſch-hiſtoriſchen Princips, wie es Keil beſtimmt hat a).

---

a) Ich laſſe es mir gern gefallen, daß mein Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geſchichte 1813. 8. S. 711. von dem Verf. für verfehlt und zur Begründung einer neuen hermeneutiſchen Theorie für ungenügend erklärt wird. Ich ſelbſt halte die Schrift für eine Jugendarbeit, die ihre großen Mängel hat. Es hat ein Jeder das Recht, die darin verſuchte Theorie aus dem Princip der chriſtlichen Philologie zu beſtreiten. Ich gebe auch gern zu, daß die Begründung des Princips in dieſer Form mir nicht gelungen iſt. Aber Wahres iſt eben darin, daß die neuteſtamentliche Exegeſe eine wahre Philologie iſt, nur in einer beſonderen Modification, die ich die chriſtliche nannte. Es iſt aber genug, wenn man feſthält, daß die Auslegung der heiligen Schrift, allgemein wiſſenſchaftlich betrachtet, auf keinen andern Principien beruhe, als die Auslegung jeder andern Schrift des Alterthums, daß ſie aber als eine theologiſche ohne chriſtliche

Die Beiträge zur Einleitung in das Neue Teſtament und zur Erklärung einiger ſchwieriger Stellen von Matthias Schneckenburger. Stuttgart 1832. 8. enthalten ſchätzbare Unterſuchungen

---

Ueberzeugung von dem Worte Gottes in der Schrift und ohne lebendiges Intereſſe für die chriſtliche Kirche nicht geübt werden könne. Aber wenn der Verf. ſagt, ich hätte „die Wiſſenſchaft der Hermeneutik von dem kirchlichen Glauben und einem ſchwärmeriſchen Gefühle, als ſicheren Leitern, abhängig gemacht," ſo laſſe ich mir das nicht gefallen, weil es nicht wahr iſt, und ich ſo etwas weder jemals gedacht, noch geſchrieben habe. Ich habe im Kampfe mit einer unlebendigen, gemein empiriſchen grammatiſch hiſtoriſchen Auslegung, die darauf ausging, alle weſentlichen Ideen des N. T. als leere, äußere Zeitformen aus den Reſultaten der Exegeſe zu verbannen, und die Schrift verſtanden zu haben glaubte, wenn ſie die äußere Schaale und die äußere Beziehung dargelegt hatte, — die Forſchung aus der Tiefe des chriſtlichen Geiſtes und die Nothwendigkeit geltend gemacht, die Schrift mit chriſtlichem Glauben und ungetheiltem lebendigem Geiſte auszulegen. Aber iſt der chriſtliche Glaube ein ſchwärmeriſches Gefühl und eine kirchliche Orthodoxie? Und wie ſoll man verſtehen, ich hätte beides in meinem Princip zuſammengepackt, was doch ganz verſchieden und ſogar im Streit iſt? Ich habe, indem ich die frühere kalte und kahle Art beſtritt, hie und da zu heftig und mit jugendlichem Uebermuthe und Unerfahrenheit geſprochen. Aber nie iſt mir der Unſinn, daß die Hermeneutik an einem ſchwärmeriſchen Gefühle und dem kirchlichen Glauben ſichere Leiter habe, in den Kopf und in die Feder gekommen. Ausdrücklich habe ich das myſtiſche und kirchliche, ſammt dem dogmatiſchen Princip beſtritten und verworfen. Hat der Verf. dieſe Stellen nicht geleſen? Er geſteht, daß ich hie und da der Wahrheit die Ehre gegeben, aber das ſoll nur in unbewachten Augenblicken geſchehen ſeyn. Was für eine Kunſt der Auslegung iſt denn das? Was ich Wahres ſage, iſt mir wider Willen und Verſtand entfallen, nur das Unwahre, ja Unſinnige habe ich mit wachem Verſtande geſchrieben! Heißt das einen Schriftſteller verſtehen und ruhig beurtheilen? — Dies ſind Worte der Nothwehr gegen ungerechte Angriffe. Was ich in meinem Buche Irriges wirklich geſagt habe, gebe ich hiermit gern Preis.

1. über die Chronologie der Leidenswoche. (Der Verf. ſetzt den Todestag Chriſti auf den 15. Niſan, d. h. 14. Abends bis 15. Abends, läßt Chriſtum den 16., 17. und 18., alſo drei volle Tage, im Grabe ruhen, und nimmt an, daß Chriſtus am 19. erſtanden ſey.) Vergl. damit Rauch über das letzte Paſchamahl, die Zeitbeſtimmung deſſelben, des Lebens und des Todes Jeſu, theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 537 ff. 2. Bemerkungen über das Verhältniß zwiſchen Matthäus und Lukas, in beſonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Zum Vortheil des Lukas; Matthäus ſey nicht ſelten abhängig von Lukas, willkührlich und unhiſtoriſch pragmatiſirend.) 3. Andeutungen möglicher Zweifel an dem apoſtoliſchen Urſprunge des Evangeliums Matthäi. (Eine Fortſetzung von Nr. 2.) 4. Ueberſetzung und Erklärung von Matth. 11, 12 u. 19. (Vers 12.: Von Johannes des Täufers Tagen an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, d. h. wird gewaltthätig behandelt, und Gewaltige, d. h. Feinde, rauben es weg, d. h. verhindern ſeinen Eintritt. V. 19. Und ſo iſt die Weisheit von ihren eigenen Kindern [den Juden] gemeiſtert worden.) 5. Vom ungerechten Haushalter. (Der Hauptgedanke ſey: die menſchenfreundliche Anwendung des Guts, der Treue im Kleinen, Anvertrauten, welche zur Verwaltung des wahrhaftigen Eigenen fähig macht, — gegenüber der früheren eigenſüchtigen Ungerechtigkeit.) 6. Das Evangelium Johannis und die Gnoſtiker. (Der Verf. erklärt daraus, daß Johannes ſein Evangelium gegen gnoſtiſche Beſtrebungen der Zeit gerichtet habe, die eigenthümliche Art der Auslaſſungen wichtiger Momente im Leben Jeſu Johannes habe ausgelaſſen, wovon er gnoſtiſche Mißdeutung gefürchtet habe. Ich kann mich nicht damit befreunden, weil mir der Zuſammenhang des Evangeliums dafür viel zu einfach erſcheint, und die Auslaſſungen ſich anderweitig genügend erklären. Der Haupteinwurf, den man

dem Verf. machen wird, iſt der, daß ſeine Erklärungsmomente von dem ausgebildeteren Gnoſticismus, der die evangeliſche Geſchichte ſchon gemißbraucht hatte, hergenommen ſind, das johanneiſche Zeitalter aber nur die Keime deſſelben kennt.) 7. Die Phariſäer, Religionsphiloſophen? oder Aſcetiker? (Antwort: Urſprünglich entſchieden das letztere, und auch das erſtere nie als Phariſäer.) 8. Die Pfingſtbegebenheiten. (Die gewöhnliche Erklärung, exegetiſch die allein richtige. Verſuch, die traditionelle Umgeſtaltung der urſprünglichen Begebenheit in die vorliegende Form zu erklären. Aber, da dies Bedenken hat, ſo wird auch verſucht, das wunderbare Factum durch analoge Erſcheinungen auf dem Gebiete des Somnambulismus denkbar zu machen. Verſchieden von Olshauſen wird das Wunder als ein Hörwunder dargeſtellt.) 9. Mildere Anſichten mehrerer Juden vom neu entſtandenen Chriſtenthume. (AG. 4, 38. 39. 23, 9. 19, 13 ff.) 10. Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen. (AG. 14, 15—17. 17, 23 ff. Röm. 1. u. 2. werden als Hauptſtücke der natürlichen Theologie des Apoſtels ausgelegt, und nach Vergleichung beſonders mit ähnlichen Ausſprüchen bei Philo wird behauptet, Paulus möge von der helleniſchen Bildung in Alexandrien nicht unberührt geblieben ſeyn. Aber muß Paulus das alles von Andern haben und aus der Ferne?) 11. Bemerkungen über Röm. 8, 18 ff. (Die Tholuckſche Erklärung von der Verklärung der Natur wird gerechtfertigt, beſonders durch die Conſtruction des Zuſammenhanges. Aehnlich Uſteri's Beitrag zur Erklärung der κτίσις Röm. 8, 19 ff. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 835 ff.) 12. Ueberſetzung und Erklärung von 2 Kor. 5, 1—5. (Paulus ſpreche hier von der Sehnſucht nach einem verklärten Leibe nach dem Tode des ſinnlichen.) 13. Aphorismen über den Brief an die Epheſer, mit beſonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Das Hauptmoment

iſt, daß der Brief — ein enkykliſcher, an kleinaſiatiſche Chriſten gerichtet — die Tendenz habe, die Hauptwahrheiten des Chriſtenthums in der Form der kleinaſiatiſchen Tiefkenntniß (wozu der ſonderbare Ausdruck für das klare und bekannte Gnoſtik?) darzuſtellen, um den Erkenntnißtrieb vor Abirrungen, denen er leicht ausgeſetzt war, zu bewahren, und ihn auf das Praktiſche hinzuleiten. Der Brief lag bei der Abfaſſung des Briefes an die Koloſſer vor Augen, und iſt in der römiſchen Gefangenſchaft vor dem Briefe an die Philipper geſchrieben, wie dieſer vor denen an die Koloſſer und den Philemon.) 14. Nachtrag über die koloſſiſchen Verführer, vergl. Beilage zu des Verf. Schrift über das Alter der jüdiſchen Proſelytentaufe. (Bewährung der Anſicht, daß die Irrlehrer jüdiſche Proſelytenmacher waren. Vergleiche des Verfaſſers Aufſatz darüber in den Studien und Kritiken 1832. S. 840 ff.) 15. Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener. (Zum Theil für, zum Theil gegen die Hypotheſe von Stein, daß der Brief an die Hebräer der Kol. 4, 16. genannte Brief an die Laodiceer ſey, vergl. Stud. und Krit. 1831. S. 910.) 16. Ueber die Abfaſſungszeit der Briefe an die Theſſalonicher. (Gegen Schraders Anſicht, daß beide Briefe erſt nach dem Briefe an die Römer geſchrieben ſeyen; die Widerlegung iſt ſehr einleuchtend.) 17. Anfrage über 1 Timoth. 1, 3. (Der Verf. will leſen: *καθὼς παρεκάλεσά σε, προσμείνας ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος* (oder *πορευόμενον*) *εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶ κ. τ. λ.* So würde alſo Paulus an frühere ähnliche Aufträge bei der Reiſe des Timotheus nach Makedonien Apgſch. 19, 22. 23. 20, 1. erinnern. Soll einmal conjecturirt werden, ſo würde ich *πορευόμενον* vorziehen. Aber würde nicht Paulus in dieſem Falle die Erinnerung beſtimmter gefaßt haben? Ein *τότε* oder *πότε* im Vorderſatz und Vers 18 ein *οὕτως καὶ νῦν* oder dergleichen würde nicht fehlen dürfen. Auch müßte man annehmen, daß die Inſtruction nach Makedonien kurz vor

der Abfaſſung dieſes Briefes gegeben wäre. Sonſt wäre die Erinnerung daran entweder gar nicht, oder ausführlicher gegeben. Wozu aber eine Erinnerung daran, da doch wohl der gegenwärtige Fall und das Verhältniß der neuen Inſtruction, die der Verf. doch auch auf die epheſiniſche Gemeinde bezieht, ganz anderer Art waren? Auch kann ich nicht glauben, daß Paulus, wenn er ſagen wollte, was der Verf. wünſcht, πορευόμενον von σέ durch einen Satz getrennt hätte, der, zumal in der Participialform, vor παρεκάλεσα, etwa mit einem ἐγώ verſtärkt, ſtehen müßte.) 17. Die zwei ſchwierigſten Stellen des N. T. (Gal. 3, 20. Zuerſt gegen Sacks Erklärung ſ. Stud. und Krit. 1831. S. 921.; dann eigene Erklärung, die darauf beruhet, daß Paulus in der Stelle dem Geſetz einen minderen Werth beilege, einen geringeren göttlichen Urſprung. Aber das iſt unmöglich, oder Paulus müßte im Briefe an die Galater anders gedacht haben, als im Briefe an die Römer. Jede wahre Offenbarung Gottes iſt im gleichen Maaße von Gott. Engel und Mittler ſind auch im N. T. — Jakob. 4, 5. Mit Recht gegen Gebſers Erklärung. Der Verf. nimmt διὸ λέγει als erklärenden Gegenſatz zu ἡ γραφὴ λέγει, und πρὸς φθόνον adverbialiter in der Bedeutung von eiferſüchtig zu ἐπιποθεῖ, ſo daß der Sinn entſteht: Eiferſüchtig liebt Gottes Geiſt, der in Euch wohnt, d. h. er will Euch ganz: Ihr ſollt nicht getheilt ſeyn zwiſchen ihm und der Welt, nicht weltlich ſtolziren. — Ich könnte dieſer Erklärung beitreten, denn der Mangel an einem entſprechenden altteſt. Citate ſtört mich nicht. Aber φθόνος für ζῆλος will mir nicht einleuchten, und obwohl ich zugebe, daß πρὸς φθόνον adverbialiter und ἐπιποθεῖν ohne einen Accuſativ des Objects ſtehen könne, ſo glaube ich doch, daß ein näher beſtimmendes Verbum nicht hätte fehlen dürfen, und daß, da ἐπιποθεῖν mit πρός in der Bedeutung von contra verbunden werden kann, die Beziehung von πρὸς φθ. auf ἐπιποθεῖ in dieſer Art die na-

türlichſte iſt. Auch hat der Verf. erſt viele Zwiſchengedanken nöthig, um das folgende διὸ λέγει damit zu vermitteln. Dergleichen zum Theil ganz willkührliche Einſchiebſel aber machen die Auslegung verdächtig. Ich kann mir nicht anders helfen, als daß ich die Stelle für corrupt halte.) 18. Ueber den theologiſchen Charakter und die Abfaſſungszeit des Briefes Jakobi. S. den lat. Commentar des Verf. 19. Scholien zum Briefe des Judas. (Der Verf. des Briefes iſt der Apoſtel Judas. Scholien zu V. 4 — 11. 13. 14. 19. Der Brief iſt nach Kleinaſien geſchrieben. Die Irrlehrer waren Juden, ähnlich wie die in Koloſſä, aber Gegner der θρησκεία ἀγγέλων.) 20. Aphorismen über den Antichriſt in Beziehung auf Apok. 13, 5—8 und 2 Theſſ. 2. 3. 4. (Der mehr reale, äußerlich geſchichtliche Begriff des Antichriſts in der Apokalypſe ſey mit der mehr ethiſchen Auffaſſung in den johann. Briefen vereinbar. Allerdings in der Entwicklungsgeſchichte der neuteſtamentlichen Begriffe überhaupt; aber auch in einem und demſelben — bereits geiſtig ausgewachſenen Schriftſteller? Der Verf. meint, Johannes der Evangeliſt finde ja ſchon im Leben Chriſti den Antichriſt im Judas, 13, 2. 17, 12. Aber es fehlt der techniſche Ausdruck, und eben, weil der Evangeliſt den Begriff des Gegners Chriſti ſo viel allgemeiner faßt, als der Apokalyptiker, und jede bewußte Gegnerſchaft gegen Chriſtum als ſataniſch darſtellt, iſt ſein Begriff vom Antichriſt ein anderer, als in der Apokalypſe. — Die Vergleichung der Stelle aus dem Psalterium Salomonis 8, 20ff. und 2, 29 — 35. iſt intereſſant und lehrreich für die Geſchichte jenes Begriffes. Auch iſt beachtenswerth die mehr myſtiſche Richtung, daß in dem Antichriſt der Teufel ſelbſt erſchienen ſey. Vergl. Theodoret. Epitom. div. decr. 13. p. 300. und 4 Esr. 5.) — Ich kann dem Verf. nicht in allem beiſtimmen; ja ich bin meiſt anderer Meinung. Aber eigenthümlicher Geiſt und Gelehrſamkeit machen die Schrift zu den empfehlenswertheſten.

Dr. Schulz: Die chriſtliche Lehre vom heil. Abendmahle, nach dem Grundtexte des N. T. 2te Aufl. 1831. 8. Der exegetiſche Werth dieſer Schrift iſt allgemein bekannt und anerkannt.

Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Ein exegetiſch-hiſtoriſch-dogmatiſcher Verſuch; nebſt Kritik aller von Anfang der Kirche bis auf die neueſte Zeit darüber öffentlich bekannt gemachten Lehrmeinungen, der proteſtantiſchen Kirche zur Prüfung überreicht von Dr. Fr. W. Lindner, Prof. der Katechetik und Pädagogik in Leipzig. Leipzig 1831. 8.

Der Haupttheil der Schrift iſt exegetiſcher Art. Außer den locis classicis über das Abendmahl werden gelegentlich auch andere Stellen des N. T., z. B. Joh. 1, 1 ff. erörtert. Er meint, Johannes habe nicht die Theoſophen ſeiner Zeit zu gewinnen getrachtet, er habe die Einheit der Offenbarung des λόγος τοῦ θεοῦ im A. und N. Teſtam. nachweiſen wollen. Darin ſcheint das Wahre angedeutet, aber nicht ausgeführt. Was des Verf. exegetiſche Anſicht von den das Abendmahl betreffenden Stellen anlangt, daß nemlich dasjenige, was Chriſtus den Gläubigen im Abendmahle zur Speiſe der Seele gebe, nichts anderes ſey, als die Vergebung der Sünden, ſo geſtehe ich, nicht beiſtimmen zu können; der exegetiſche Beweis iſt dem Verf. nach meiner Ueberzeugung nicht gelungen. Die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου u. ſ. w. ſind zu mächtig.

Von der Schrift: Baptismatis Expositio biblica, historica, dogmatica. Scripsit Conr. Stephanus Matthies. Berolini 1831. 8. gehört hieher der erſte (exegetiſche) Theil p. 9. — 156., worin der Verf. zuerſt von der jüdiſchen Proſelytentaufe, dann von der johanneiſchen und zuletzt der chriſtlichen Taufe handelt, und was dieſe betrifft, die drei Momente, institutio divina, forma, und finis atque

effectus, beſonders betrachtet. Der Verf. iſt der Meinung, daß es vor Johannes und Chriſtus eine jüdiſche Proſelytentaufe gegeben habe. Er unterſcheidet eine frühere und ſpätere Taufe des Johannes; der erſteren zufolge taufte er auf den zukünftigen Meſſias, die letztere bezog ſich auf den erſchienenen, den Johannes der Täufer in Jeſu anerkannte, ſeitdem er Jeſum getauft hatte. Das Hauptmoment der erſten und urſprünglichen johanneiſchen Taufe ſey die μετάνοια, mit der Beziehung auf den kommenden Meſſias, geweſen, in der chriſtlichen, welche die Vollendung der Idee der Taufe enthalte, das Moment der Sündenvergebung und die Beziehung auf den dreieinigen Gott. Wie aber die johanneiſche Taufe ſchon in der jüdiſchen als innerer Keim, als verborgene innere Seite enthalten geweſen ſey, ſo ſey auch in der johanneiſchen Taufe die chriſtliche ſchon angedeutet, die Buße ſchließe als ihr poſitives Moment die Sündenvergebung in ſich und die Idee des kommenden Meſſias, worauf die johanneiſche Taufe ſich bezogen, ſey in der Trinitätsbeziehung der chriſtlichen Kirche nur zu ihrer vollen Wahrheit und Expoſition gelangt.

Die Methode des Verf. iſt auch in der Exegeſe die der hegelſchen Conſtruction. Aber richtig iſt der innere Fortſchritt des Inſtituts von ſeinen Keimen im Judenthume bis zur chriſtlichen Vollendung aufgefaßt.

Anzeige-Blatt.

Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. 40 Bogen ſtark. Preis 3 Thlr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Die Weiſſagungen des Propheten Daniel ſind in unſern Tagen ſo allgemein für ein untergeſchobenes Product einer ſpätern Zeit gehalten worden, daß kein Reſultat der neueren Kritik feſter zu ſtehn ſchien als dieſes. Und doch hängt von dieſer Frage ſo vieles ab; denn iſt dieſer Prophet unächt, dann iſt Chriſtus ſelbſt in einer Täuſchung befangen geweſen (Matth. 24, 15.). Wohl war es daher höchſt zeitgemäß, daß von den Vertheidigern des chriſtlichen Offenbarungsglaubens in der neueſten Zeit die Rechtfertigung der Aechtheit des Daniel und der Wahrheit ſeiner Weiſſagungen unternommen wurde. Profeſſor Hengſtenberg hat kürzlich mit ſeltenem Scharfſinn und reicher Gelehrſamkeit die Authentie jenes Propheten in Schutz genommen. Hier erhält die theologiſche Welt einen Commentar zu den angefochtenen Weiſſagungen, welcher dieſelben als göttliche Weiſſagungen vindicirt. Dies iſt das Hauptverdienſt dieſes gelehrten Mannes, aber nicht das einzige, vielmehr iſt das Werk vorzugsweiſe philologiſch und antiquariſch gearbeitet, ſo daß auch derjenige, welchen die religiöſen Streitfragen bei Erklärung des Propheten weniger intereſſiren, eine reiche Ausbeute finden wird: denn nicht bloß Sammlungen aus anderen Arbeiten, ſondern faſt durchgängig eigene Unterſuchungen liegen hier vor. — Der Preis iſt, bei dem großen Umfange des Werkes, niedrig geſtellt.

Beiträge zu den theologiſchen Wiſſenſchaften von den Profeſſoren der Theologie in Dorpat. 1r Band. gr. 8. 24 Bogen ſtark. Preis 1 Thlr. 12 Gr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Inhalt: Kleinert, über die Entſtehung, die Beſtandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia.

Sartorius, Vertheidigung der lutheriſchen Abendmahlslehre wider die reformirte und katholiſche.

Sartorius, Vertheidigung der lutheriſchen Lehre von der gegenſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen in Chriſto.

Verſuch eines allgemeinen evangeliſchen Geſang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche. gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieſes Werk, die Frucht einer vieljährigen Forſchung und Arbeit, hat eine doppelte Beſtimmung. Eines Theils ſoll es Jedem, der für deutſche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den ſchönſten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländiſcher Poeſie in ſeinem lebendigen Zuſammenhange ſowohl mit der Geſchichte des deutſchen Volkes und der evangeliſchen Kirche, als mit dem Ganzen der geiſtlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anſchaulich machen. Dann aber iſt es auch anzuſehen als Verſuch eines praktiſchen allgemeinen evangeliſchen Geſang- und Gebetbuchs, und als Probegeſangbuch, welches ſowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die ſich mit dieſer hochwichtigen Angelegenheit beſchäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieſer doppelten Beziehung ſchien eine ſolche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländiſches Bedürfniß zu ſeyn, und für beide Zwecke iſt das Werk mit den erforderlichen Nachweiſungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgeſtattet, wie ein Aktenſtück, das mit ſeinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwicklung des innern Zuſammenhangs der Lieder des Geſangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreiſen, deren jeder ein abgeſchloſſenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung ſich aus einander entwickeln. Bei dieſer Auseinanderſetzung iſt die Idee des chriſtlichen Kirchenjahrs, ſo wie die Natur des chriſtlichen Gottesdienſtes auf eine neue Weiſe dargeſtellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein ſolches Werk neben ähnlichen die verſchiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinſichtlich der vielbeſprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, ſind feſte Regeln beobachtet und von dieſen ſelbſt eine überſichtliche Rechenſchaft abgelegt worden. Angehängt ſind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern, worin die Lieder, ſo weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfaſſer bekannt ſind, aufgeführt und dieſe wie jene kurz charakteriſirt werden. Das Werk ſelbſt zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Geſangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klaſſiſchen Lieder enthält, die ſich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieſes letztere folgt dem kirchlichen Geſangbuche Schritt für Schritt, und iſt durchaus praktiſch ſowohl für die häusliche Erbauung, als die ſtille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienſte eingerichtet. Wie die Lieder, ſo ſind die Gebete nach dem ſtreng durchgeführten Begriffe des Muſterhaften oder Klaſſiſchen aus allen Theilen des evangeliſchen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichſten aus dem Schatze der frommen Begeiſterung aller übrigen chriſtlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben ſowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangeliſches einſchleiche, als daß keine ächt-bibliſche Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe ausgeſchloſſen werde. Das Ergebniß iſt: daß unſer deutſch-evangeliſcher Lieder- und Gebetſchatz der Kern und Mittelpunkt iſt, an den ſich

das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, eine tröstende und erhebende Harmonie aller christlichen Herzen, so wie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausendjährigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbarer Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register ꝛc., 69 Bogen stark; der Preis auf Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr. Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Bei Ed. Anton in Halle ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Tholuck, Consist.R. Dr. A., noch ein ernstes Wort an den Dr. Fritzsche in Rostock; als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift. gr. 8. geh. Preis 4 Gr.

Neue Verlags- und Commissionsartikel der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, welche durch alle Buchhandlungen für beigesetzte Preise zu beziehen sind:

Aristotelia von Dr. A. Stahr. 2r Theil. Mit Zusätzen und Registern zum I. und II. Theile. Inhalt: I. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. II. Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles. III. Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles. IV. Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Theil. gr. 8. 1 Rthlr. 18 Gr. (1 Rthlr. 22½ Sgr.)

Auch unter dem Titel:

Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Von Dr. A. Stahr. Zweiter Theil.

Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1r Band, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. 2 Rthlr. 6 Gr. (2 Rthlr. 7½ Sgr.)

Dathe, J. A., libri historici Vet. Test. Josua, Judices, Ruth, Samuel, Reges, Chronici, Esra, Nehemia et Esther. Ex recensione textus hebr. et versionum antiquar. lat. versi notisque philolog. et crit. illustrati. Edit. IIa. 8maj. 2 Rthlr. 12 Gr. (2 Rthlr. 15 Sgr.)

und wissenschaftlichen Bestrebungen aufnimmt und beurtheilt, einer entschieden günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt.

Hierdurch bestimmt glaubt nun die Redaction einem vielfach geäußerten Wunsche des Publicums nach Erweiterung der Tendenz mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Anfoderungen der Gebildeten aller Stände in so weit entsprechen zu müssen, daß sie mit Anfang des nächsten Jahres einen besonderen Artikel diesem Zwecke widmen wird.

Die Bedeutung und Wichtigkeit, sowie die Anlage und Durchführung des Planes in diesem Artikel wird Unterzeichneter in dem Vorworte, womit er den nächsten Jahrgang eröffnen wird, auseinandersetzen, woran sich dann zugleich die erste Abhandlung über den Gegenstand selbst anschließen wird.

Mit dieser Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift glaubt die Redaction auch zugleich den Wünschen und Anfoderungen der praktischen Geistlichen in so fern entgegen zu kommen, als in dem gedachten Artikel die wichtigsten Punkte der Religion und Theologie in einer populären Darstellung entwickelt werden sollen. — Nebst dieser Erweiterung wird aber die Zeitschrift ganz ihre bisherige Tendenz und ihren Grundcharakter behalten.

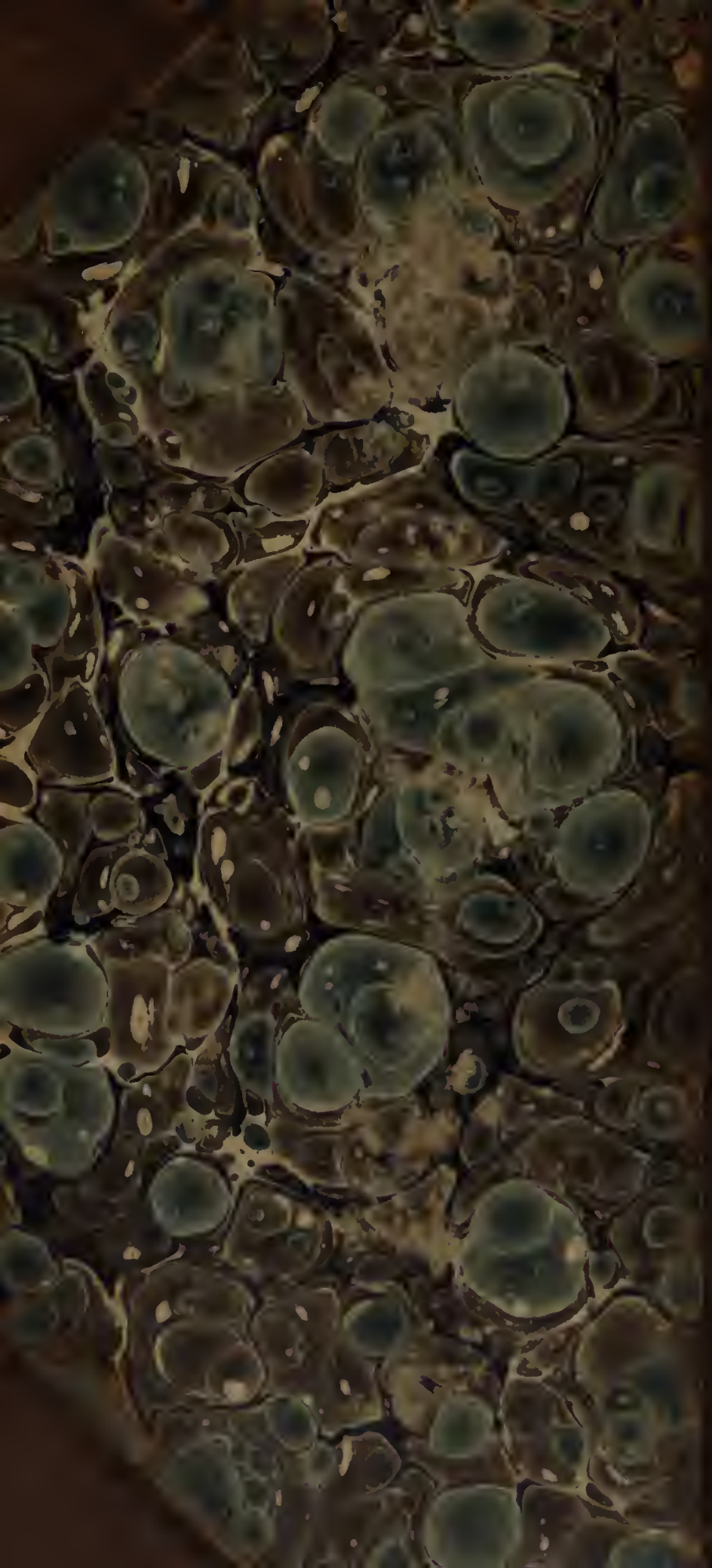
In der äußern Form dagegen sieht sich die Redaction aus vielen Gründen bewogen, eine Aenderung eintreten zu lassen.

Da sich nämlich die Redaction gleich im Anfange die Aufgabe gestellt hat, die sie bisher fortwährend zu lösen bestrebt war, durch gründlich-wissenschaftliche Entwicklungen sowohl in Abhandlungen, als in Kritiken tiefer in die religiösen Wahrheiten einzudringen und sie allseitig zu umfassen; so mußte es geschehen, daß die dadurch nothwendig gewordenen größeren Abhandlungen und Kritiken bei der bisherigen Form der Zeitschrift zu sehr auseinander gerissen und zerstückelt wurden. Dieser Mißstand kann aber nur dann beseitigt werden, wenn der Ausdruck „Zeitung" wegbleibt. Dieses soll nun auch mit dem Anfange des nächsten Jahres geschehen und die Zeitschrift unter dem Titel: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, fortgesetzt werden.

Die Redaction ersucht alle Buchhandlungen, welche ihren Verlag aus dem gesammten Gebiete der katholischen, wie protestantischen Theologie, und der Religions- und Moral-Philosophie in dieser Zeitschrift recensirt wünschen, die betreffenden Bücher an die Redaction nach Marburg einzusenden.

Dr. Sengler.

Die Fortsetzung dieser Kirchenzeitung, die sich seithero ganz besonderer Auszeichnung erfreute, erscheint nun vom Januar 1833 an im Verlage des Unterzeichneten in gr. 8. in monatlichen Heften à 7 Bogen, auf schönem Papier mit farbigem Umschlag. Der Jahrgang von 12 Heften kostet Rthlr. 4. 12 Sgr. oder fl. 8.

Mainz, den 1. November 1832.

F. Kupferberg.